بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله صانع السموات العلى وخالق الارضين السفلى وله الاسماء الحسنى والصفات العليا
وهو الغاية القصوى والموفق الوثقى في البدو والرجوع وله الحمد والمجد
في الآخرة والاولى ومنه المبدأ واليه المنتهى والصلوة على من دنى
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف
البلوى ومزيل العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى محمد المبعوث الى
كافة الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفته المقتدى ليث الوغى علم
الهدى ومنار التقى ومعدن النهى وعلى آلهما وعترتهما المعصومين
من ائمة الورى واعلام الهدى ومصابيح الدجى الفائزين بالقسط
الاوفى والنصيب الاعلى والقدح المعلى عليهم صلوات الله وسلامه
الى يوم الطامة الكبرى **وبعد** فيقول العبد الراجي ثواب ربه المليك
عبد الرزاق علي بن الحسين اللاهيجي وفقه الله لمرضيه وجعل مستقبله
خيرا مما فيه من تعليقات متزعة على الحواشي الخضرية المعلقة على شرح
الالهيات التجريد وتتميمات يستفيض بانجائها من كل فهيم وتليد
ونجوم تحقيقات يرجم بها شياطين الوهم كالرجوم عند اولى الابصار
و... ... عند ظلام الشبهات كالبروق الخاطفة

تنادى

تنادى بلسان ... ان كتبتها لجمع من اجلة الاخوان واعزة الخلان
عند قرائتهم كتب الحواشى ... الا وان ينفعهم الله بها
وسائر طلاب الحقائق من ابناء الزمان انه الموفق المنان
وولى الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان **قال المصنف**
اعلى الله مقامه المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى
اقول اى الصانع العالم على نظام المشهود او الموجود او الآثار
المتبادر عند الاطلاق وانما عدل عن الواجب ... لانه انما يمكن
الاستدلال عليه من ... حيث صانعيته للعالم ...
او ... لم يستدل بعد على ... وهو الاستدلال
بالعلة على المعلول ... على ... الذى هو الاستدلال
من المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد
العلم بالعلة من حيث انها علة لا من حيث الذات ... اخرى للورود
الاعتراض بان ... موجب ... فهو موجب بالضرورة فلا حاجة
الى اثباته او ليس المراد من اثبات الواجب ... الوجوب
بالوجود ... ان ... الواجب موجود بل المراد ان ... المعنى
الموجود واجب ... كال... والعلم ... التفسير
... يلزم كون الوجود ... لو كان المراد الواجب الوجود
في نفس الامر ... اذا كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود
فلا ... من المسألة ... لهذا المفهوم فرد في الواقع

والذا العنوان حقيقة في الخارج لكان المفهومات الفرضية فرد وان تجرد تصور هذا المفهوم لا يستلزم كونه حقيقة في الخارج والحق ان هذا المفهوم كسائر المفهومات امر ذهني موجود في الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلاً عن الخارجية كما لا يخفى فدل انه

لا شك في وجود تم **اقول** اي في وجود الموجد بما هو موجد اي تحقق طبيعة الوجود من غير نظر الى خصوصيات الافراد وعلى ما يقتضيه نظر المتألهين وان كان العلم بوجود الطبيعة انما يحصل في العلم بوجود الافراد **او** في تحقق افراد الموجد لكن بما هو موجد مع قطع النظر عن خصوصيات الموجد بينه او نحو الهادي على ما في شرح المواقف فلا يرد ان هذا الترديد قبيح اذ الموجد الغير المشكوك فيه ممكن الا شبهة فيحتمل ان يكون واجباً كما قيل اذ الموجود بما هو موجود لا يأبى من الفرض واجباً او ممكناً ولا حاجة الى التكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود ممكن لا شك في وجود موجود اذ موجود الموجد موجود بديهة وهو يحتمل ان يكون واجباً كما قاله المحقق الفخري على ان هذا الاعتذار لا يكاد يصح اذ الضمير في قوله فان كان واجباً راجع الى الموجود الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العيان لا الى ما هو اعم منه وهو موجود الذي لا اثر له فيها كما لا يخفى

قوله لانه اخصر واوثق واشرف اه **اقول** اما كونه اخصر فلكونه اقل مقدمة من المناهج الاخر اما منهج الذي اعتبر فيه الحدوث

فلتوقف

فلتوقفه على اثبات حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين عليه واما منهج الذي اعتبر فيه الامكان مع الحدوث فلذلك ايضاً بعينه واما في الطريقة الطبيعيين فلتوقفها على كون المحرك مستند عنه الحركات غير المتحرك وغير المباشر للتحريك **واما** كونه اوثق فلكونه اشد الاتيان بالحكم فانك قد عرفت لا يمكن اقامة البرهان اللمي الذي هو اوثق البراهين على اثبات الواجب لكن من البراهين الانية ما هو اقرب الى اللم في الوثوق بل يكاد يكون في مرتبته على ما صرح الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة من حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظراً في طبيعة الوجود بما هو وجود كما عرفت فان مفهوم الوجود انما ينتزع من ذاته بعد نبذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته فهو وان لم يكن برهاناً لمياً لكنه لا يقصر عنه البقية **اولاً** ان هذا الطريق لمي بخلاف سائر الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود وعلى بعض الموجودات وجوب على ذات الواجب في نفسه وكونه طبيعة الوجود مشتملاً على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة لتلك الحال **اولاً** ان جميع براهين اثبات الواجب لميته بحسب الحقيقة بناء على ما صرح به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف استدلال من العلة على المعلول لان المؤلف وان كان معلولاً للمؤلف لكن ذات المؤلف

اعني مفهوم قولنا المؤلف الذي هو الجد الاكبر معلول للمؤلف الا ان تأثير
الطرق شبيهة بالان لكونه يجب النظر في المعلول الى العلة اذ الحدوث
او الامكان بشرط الحدوث او الحركة معلول للموجب الا انه بخلاف
هذا . المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود فان طبيعة الوجود ليست
معلولة للموجب وان كان بعض افرادها معلولا له فتامل واما كونه
اشرف فلان الوجود هو منبع كل شرافة وموجب كل انافة كما هو المشهور
واعلم ان المنهج الذي اعتبر فيه الحدوث هو طريقة جماعة من المتكلمين الذين
قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث ولذلك احالوا تعدد
القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم انه لو
ان العالم حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد من محدث ويجب
الانتهاء الى المحدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب
فثبت المطلوب والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث هو طريقة طائفة
اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان لكن بشرط الحدوث
وهذا اقرب من الاول توجيها وتقريره . واما مذهب الحكماء فهو
ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرقهم في اثبات الواجب
على هذا المذهب متعددة فمنهم من نظر الى نفس الوجود من حيث هو موجود
وهو طريقة الالهيين وهو الذي اختاره المصنف ومنهم من نظر
الى طبيعة الحركة وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريره ان العالم لا يكون
في وجوده متحركا ولا بد له من محرك غير ذاته اذ الحركة امر ممكن لا بد له

من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك اصلا دفعا للدور والتسلسل
وهو الواجب وبعضهم يقول في الكبرى ولا بد له من غاية هي اشرف
من ذاته ومن مباشر التحريك ويجب ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف
منها دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب ومنهم من نظر الى النفس
الانسانية وتقريرها ان بين النفس الناطقة حادثة في كمالاتها
من القوة الى الفعل فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج
دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب قوله ويمكن تقرير الدليل
بوجوه اربعة اقول الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول
قد جعل مقدم الشرطية الثانية الترديد الشق الثاني من الترديد ما هو لازم
النقيض لمقدم الشرطية الاولى عينه وانما جعل كذلك ليظهر صحة
تعقيب تاليها بهذا قوله فله مؤثر لكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان
عند الحكماء كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على ما هو لازم
في التالي وفي الوجه الثاني جعل مقدم الشرطية الثانية هو نقيض صريح
لمقدم الاولى وجعل لزوم الدور والتسلسل تاليها وفي الوجه الثالث
ايضا فعل في مقدم الشرطية الثانية مثل ما فعل في الوجه الثاني الا انه
جعل تاليها لزوم الخلف على تقديره وجعل استحالة الدور والتسلسل عليه
وفي الوجه الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول في جعل لازم النقيض مقدما
للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين اما الانتهاء
الى الواجب او لزوم الدور والتسلسل بخلاف الوجه الاول

فلا يحصل في اول الامرين لا زمالة الى الخلطة وثاني الامرين دليل عليه

فتفطن جميع ذلك **قوله** اذ تحقق موجود ما يتوقف على هو التقدير

على ايجاد وما اعترض عليه بما حاصله انه على تقدير عدم الوجوب يكون تحقق موجود ما متوقفا على ايجاد سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقفا على تحقق موجود آخر لا على ذلك الموجب المتوقف على ذلك الايجاد وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور وبل هذا الا كشبهة الميبقية

واجاب عنه خاتم المجتهدين اعلى الله مقامه في العليين بما حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها طبيعة ناعتية تستدعي محلا موجودا ولان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فيتوقف تحققها على تحقق طبيعة الوجود على الخصائص الموجودة في الممكن متوقف على تحقق طبيعة الايجاد فيلزم الدور

في الطبيعتين ورد هذا الجواب استاذنا المحقق صدر الحكماء المتألهين ادام الله بركاته في الى لمايت بان الدور في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد مقدمة عليها باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة الافراد المتوالية وذلك لان مفهوم الدور هو تقدم الشيء

على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في التناقض هي الوحدة الشخصية لا النوعية فالشخص الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتاخرا معا واما النوع الواحد فلا يستحيل ذلك

فيه اصلا كما لا يخفى **واقول** ذلك اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة

على نفسها في ضمن فرد آخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة يجوز ان تكون في ضمن فرد متقدمة لحصولها في ضمن فرد آخر ولا يجوز كونها في ضمن فرد موجبة لنفسها في ضمن فرد آخر فان الايجاد والطبيعة هو جعلها واقعة في متن الاعيان فاذا وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان تجعل نفسها واقعة مرة اخرى فيها وبعبارة اخرى لا يجوز ان تكون وقوعها في نفس الاعيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز اي اذا وجدت في نفس الواقع في ضمن فرد وان تصير علة لحصول نفسها في ضمن فرد آخر او معنى كونها في ضمن فرد انها محفوفة بعوارض مشخصة معينة ويجوز ان تكون في ضمن تلك العوارض المشخصة علة لكونها محفوفة بعوارض مشخصة اخرى ولا امتناع في ذلك اصلا والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان تكون متقدمة ومتاخرة بحسب الزمان ولا يجوز ان تكون متقدمة ومتاخرة بحسب الذات فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان وليست ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية وفي حدتها شخصية دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس الدهر متقدمة ومتاخرة واعلم ان ما ذكرناه انما يجري في الوحدة النوعية دون الوحدة الجنسية فان الوحدة الجنسية ابهامية بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم تحصل الطبيعة الجنسية بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية فانها متحصلة في حد ذاتها في ظرف الواقع

ولو كان البعض فرادا فاعلة لبعض يلزم الدور او التسلسل في الآحاد ايضا
ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولهذا حكموا بتقدم بعض العقول
بعضها على بعض مع وقوعها تحت جنس الجوهر مع حكمهم بامتناع
التشكيك في الذاتيات ثم اقول الاولى ان يجاب عن الاعتراض
المذكور بان المحشي سيصرح بان هذه الوجوه كلها مبتنية على مقدمة
هي ان مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع في حكم موجود
واحد في الاحتياج الى العلة وعلى هذا يكون المراد بموجود ما
مجموع الموجودات من حيث هو مجموع فتوقفه على الايجاد والموقوف
على الموجود يستلزم الدور بلا خفاء **قوله** ومنها ان ليس للموجود
المطلق من حيث هو موجود مبدا **اقول** اراد بالموجود من حيث
هو موجود طبيعة الموجود من حيث هي فلو كان لها مبدا يلزم تقدم
الشيء على نفسه لا محالة لان ذلك المبدا موجود لا محالة فيكون
طبيعة الموجود متحققة في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة لطبيعة
الموجود ومتقدمة عليها بالذات وقد عرفت استحالة ذلك
وانما يجوز تقدم الطبيعة على نفسها بحسب الزمان اذا كان الحادث
كما مر فلا يرد عليه ما اورده الفخر من ان اللازم تقدم الشيء
على نفسه ثم ان الموجود ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن
فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا ويكون انتهاء
ههنا ايضا بين التقدم والتاخر الزمانيين الجائزين على الطبيعة

والتقدم

والتقدم والتاخر الذاتيين الممتنعين عليها وقد عرفت الفرق بينهما
فلا تغفل **قوله** وبذلك ثبت وجود واجب الوجود ليس المراد ان
بهذه المقدمة يثبت وجود واجب الوجود بل مع ضم مقدمة اخرى
بديهية هي ان الموجود من حيث هو ممكن لابد له من مبدا فتقرير البرهان
هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له مبدا
والتالي لا يكون له مبدا وهو اجتماع النقيضين فانحصار الموجود في الممكن
يستلزم اجتماع النقيضين او نقول لو كان الموجود المطلق منحصرا
في الممكن يلزم ان لا يكون له مبدا ولو كان له مبدا يلزم تقدم الشيء
على نفسه هذا اخر الوجود في الممكن يلزم تقدم الشيء على نفسه الا ان التقرير
المعتمد الاخر والتقرير الذي ذكرنا اشار بقوله كالاخير بارد في
تامل فتامل **قوله** يستشهدون بالحق لا عليه اي يجعلون الحق شاهدا
ودليلا على غيره ولا يجعلون غيره شاهدا ودليلا عليه وهذا اشارة
الى طريق اهل السلوك والرياضة من العرفاء الواصلين المشايخ
الكاملين فانهم بعد تزكية النفس وتصفية الباطن بالرياضات
والمجاهدات متوجهون بشراشرهم الى المبدا الجواد ومنبع الوجود
اعني الحق وهو نور الانوار بلسان اهل الاشراق فيتجلى
لهم حقيقة الحق به ويفيض على نفوسهم لمعات انوار تلك الحقيقة
فيشاهدون بذلك الفيض عليهم سائر الحقائق بدون
مشاركة وهم ومنازعة شبهة فان قلت فباي وجه يحل هذا

البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر في الوجوب المطلق والوجه
المطلق المعرى عن جميع القيود هو الذي جعلوه عين ذاته به والوجوب
المطلق الذي نظر فيه وان لم يكن معرى عن القيود بل مع الشرط
القيود وفرق ما بينهما الا انه منتزع عن ذاته من بذاته فهو وجه
من وجوهه فالنظر في وجه من وجوهه اداة الى حقيقته ثم كما انا
استشهد نابه عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن قوله وبعبارة
اخرى الفرق بين هذه العبارة والعبارة السابقة ان تلك
باعتبار النظر في طبيعة الموجود وهذه باعتبار النظر في افراده
ولا شبهة في التلازم بين الطبيعة وجميع الافراد
والفرق بين العبارة الآتية والعبارة السابقة ان السابقة
كانت حكما على الموجود المطلق بامتناع كونه ذا مبداء والآتية
حكم عليه بامتناع صيرورة الشيء لا شيئا محضا وهما ايضا
متلازمان والفرق بين هذه العبارة والعبارة الآتية
ان هذه تعرف في موضوع القضية وتلك في محمولها فلا تغفل
قوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبداء قال
المحقق الفخرى هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب مطلقا اقول
لعل المحقق حمله على دفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الكل الافرادي
لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي الذي هو موجود على حدة
على ما قرره كما سيجيء فنقول لو كان المجموع الموجودات من حيث

هو مجموع

التقضيه من قوله اولا ليس بموجود المطلق من حيث
هو موجود ... ولو ذلك ... الجزء الكل
على المقرر الدخول الى ... لتلك العبارة
واما على التقرير الثاني فلتلك الفرقة ...
والمحشي ... عند ...

هو مجموع مبداء فذلك المبداء لوجوب كونه موجودا يكون داخلا
في المجموع المتأخر ومن حيث كونه علة لذلك المجموع يكون متقدما عليه
فيلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا لما كان علة المجموع علة لكل جزء
منه يلزم كونه وذلك المبداء لكونه جزءا من المجموع علة لنفسه فيلزم
تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا قوله مجموع الموجودات
من حيث انه موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا قال المحقق الفخرى
ان اراد ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا فمسلم
وجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود كذلك بلا فرق وان اراد ان
جميع الموجودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فممنوع وانما
يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم
وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد بمجموع الموجودات من حيث
هو موجود ههنا طبيعة الموجود بما هو موجود كما مرت الاشارة اليه
والدليل عليه قوله من حيث هو موجود دون ان يقول من حيث هو اي
من حيث هو مجموع كما في العبارة السابقة واراد بطبيعة الموجود بما هو موجود
نفسها من حيث هي لا بشرط شيء فنقول طبيعة الموجود بما هي موجود لا بشرط
شيء يمتنع ان يصير لا شيئا محضا والا يلزم صيرورة الوجود عدما فيلزم
قلب الحقيقة وهو محال وطبيعة الممكن بما هو ممكن لا بشرط شيء يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا لا محالة فلو كان طبيعة الموجود بما هو موجود قائمة بطبيعة الممكن
من حيث هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا بفرد قائم بذاته يلزم جواز صيرورة

... ولا ... من الوجود بما هو موجود ... وبين الوجود
كما حقق في موضعه ... لا يصار ... لا شيئا ... ان يصير
معدوما او عدما والاول ... او الوجود لا يرد
عليه القسم بالوجود والعدم ... المحض
في بحث الاسود العارضة ... فيلزم الثاني
محضا
اعني ان يصير عدما وهو قلب الحقيقة
سلمه

طبيعة الوجود لا شيئا محضا كما لا يخفى ويمكن ان يكون المراد في مجموع الموجودات
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا بالمرة وذلك اظهر استحالة كون الشيء معدوما
بالمرة معلوم بالبداهة كما هو المشهور ومجموع الممكنات لا يمتنع عليه ذلك
بناء على ما سيمهده من ان مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز
طريان الانعدام عليها فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام
بالمرة وكذا على الموجود الواحد فعلى الاول لا يصح قياس مجموع الممكنات
على الواحد وعلى الثاني يلغو ذكر المجموع قلت قياس مجموع الممكنات
على الممكن الواحد انما هو في اصل طريان الانعدام واما جواز صيرورتها
معدومة بالمرة فانما يلزم بعد القياس بناء على انه لا شيء خارجا
عن المجموع ليصير المجموع اياه في انعدامه يكون انعداما بالمرة واعتبار
مجموع الموجودات انما هو لمطابقة مجموع الممكنات اذ الكلام
في ان مجموع الموجودات هل هي منحصرة في مجموع الممكنات
ام لا فتدبر **قوله** وبيان ان جميع الممكنات سواء كانت متناهية
او غير متناهية في حكم واحد اي في حكم ممكن واحد واعلم ان هذه
المقدمة غير المقدمة التي قالوا في اثبات الواجب على احد الطريقين
الغير المفتقر الى ابطال التسلسل لا بد من اعتبارها وهي ان مجموع
الموجودات الممكنة باسرها من حيث انها مجموع موجود واحد
غير كل واحد واحد منها وقد ادعوا بداهتها ايضا وفي تلك
المقدمة نظر ليس هيهنا موضع ذكره وقد اورد على تلك المقدمة

انه اذا لزم

انه اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث هو موصوف بوصف الثلثية
والمجموع موصوف بوصف الثلثية لزم من وجود ثالث وجود رابع وهو معروض
وصف الثلثية وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات
الغير المتناهية واجيب عنه بان الرابع الذي هو موصوف بوصف الثلثية
اعتباري محض ولا تحقق له في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع
انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين المفروضين اولا
وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد
من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا
لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل لو صح ذلك فانما هو في الاعتبارات
وقد ادعوا الفرق فيه هذا وليعلم ان البراهين المذكورة في هذه
الطريقة ليس جميعها مما يبتنى على كلتا المقدمتين بل بعضها يبتنى على تلك
المقدمة وبعضها على المقدمة التي ذكرها المحشي كما لا يخفى على المتأمل في تلك
البراهين **قوله** في امكان طريان الانعدام عليها قال المحقق الخفري
ان اراد به الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام
على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجبة
وان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والمستند ما مر والفرق
بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية منتهية الى الممكن
موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد
واما الممكنات الغير المتناهية فلا تنتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ

[illegible]
في الدليل صح

٨

اقول ظ ان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس الامر لو كان
وجوده واجبا فيها ولو بالغير وذلك على تقدير عدم الواجب محال
اذ وجود المعلول ح وان كان واجبا مع وجود العلة لكن وجود العلة
ليس بواجب فيمكن رفعهما جميعا فان هذا الانحاء العدم لا يصير ممتنعا
على المعلول وهو عدمه مع عدم علته فما لم يصر هذا النحو من العدم ايضا
ممتنعا عليه لم يصر وجوده واجبا في نفس الامر ولما كان حال كل واحد
من الممكنات من ظ ان هذا النحو من العدم غير عدم كل واحد مع عدم
الجميع ليس ممتنعا عليها سواء كان الممكنات متناهية او غير متناهية وان كان عدم
كل واحد مع وجود علته ممتنعا وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح والذوق الصحيح
في ذلك بين من ينتهي السلسلة الى ممكن لا موجد له وبين من يذهب الى
غير النهاية اذ موجب ذلك انما هو عدم الواجب الذي تسد جميع انحاء العدم
على الممكن لا يحصل الا به **قوله** لانه يصح ما قيل في كل موجد جميع الممكنات الصرفة
اي جميع الممكنات من حيث هي مجموع فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون
مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا عليحدة ليحتاج
الى موجود وكذا الدليل الذي يليه فلا ينقض **قوله** ولانه يصح ما قيل
في اجزاء الممكنات الصرفة اي بعض الاجزاء او كلها فيمتنع على ما نظر
لزوم كون الشيء علة لنفسه اذ مجموع الممكنات على تقدير كونها موجودة
عليحدة يكون عين جميع الاجزاء **قوله** اذ بملاحظة المقدمة المذكورة في
هذا الشق ما لحظه بين المقدمتين والمراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق

اى العلة التامة

اي العلة التامة وظ ان العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزائه
بمعنى عدم احتياج شيء منها الا الى امر خارج عنها والا لم تكن تامة **قوله** لا يمكن
ان يكون ممكن مانعا في الممكنات منشأ لوجوب الممكنات اي لوجوب جميع
الممكنات من حيث هي مجموع او لوجوب شيء من الممكنات وهذا الدليل
مبني على مقدمة اخرى غير تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب وجوده
لم يوجد والدليل عليها انه لو امكن وجود الممكن بمجرد الاولوية فاذا فرض ايضا
وقوع وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه بدلا عن وجوده او لا
فان امكن كان وقوع وجوده مع امكان وقوع عدمه ترجيحا بلا مرجح
وان لم يمكن يلزم كون الاولوية وجوبا هف فتقرير الدليل هو ان موجد
الشيء يجب ان يكون موجبا لوجوده والممكن ليس موجبا لوجود شيء اذ مفيد الوجوب
لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب فموجد الشيء لا يمكن ان يكون ممكنا فلو لم يكن
الواجب موجودا لم يمكن ان يتحقق موجود اصلا **قوله** اذ لا شيء من الممكنات
مستقل بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد **اقول** الظاهر ان هذا هو
البرهان المسمى بابطال سد الحصر وتقريره انه لو لم يكن موجود لم يوجد الواجب بذاته
لم يحصل موجود اصلا اذ الوجود ح لا يحصل الا بالاستفادة من الغير
وهذا الغير ايضا لما لم يكن له الوجود بالذات فيجب ان يستفيد من الغير
ايضا والاغيار وان كانت غير متناهية لما لم يكن لشيء منها وجودا
بالذات فهي في حكم ممكن واحد في ان يحصل الوجود **قوله** لهذا المطلب
منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان الخ اي ما مر من الادلة

9

انما قيمت بالنظر في الوجه بالفعل وتمكن اقامة الدليل باعتبار مجرد امكان
وقوع الوجود لا فعليته وذلك بان يقال لا شك في انه يمكن
ان يقع ممكن ما موجودا في الخارج ولولا وجود الواجب لامتنع
ذلك اذ امكان وقوع وجود ما على تقدير عدم الواجب يتوقف
على امكان وقوع ايجاد ما وامكان وقوع ايجاد ما لكونه طبيعة
نوعية يتوقف على امكان وقوع وجود ما فيلزم الدور او نقول
وقوع طبيعة الموجود بما هو موجود يجب ان يكون بلا مبدا والا
لزم تقدم الشيء على نفسه ووقوع طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بد له
من مبداء فلو انحصر الموجود الممكن الوقوع في الممكن لزم اجتماع
النقيضين او نقول مجموع الافراد الممكنة الوقوع لا بد له من علة
وهي لا يمكن ان يكون نفسه ولا جزءه بل يكون خارجا منه فعلى تقدير عدم
الواجب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعي وقس
على هذا سائر الطرق **قال المص** اعلى الله مقامه وجود العالم
بعد عدمه ينفي الايجاب **اقول** الايجاب هو وجوب الفعل عنه
اما دائما او في وقت والاول هو مذهب الحكماء وهو المنفي هيهنا
والثاني مذهب المص وبعض المتكلمين فههنا نزاعان احدهما
بين الاشعرية وبين المص وسائر المتكلمين والحكماء وهو انه هل يجب عنه
فعل ام لا والثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم
وثانيهما بين المص وبعض المتكلمين وبين الحكماء وهو انه هل يجب عنه

دائما

دائما او في وقت الاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم ولا نزاع
لاحد في صحة صدور الفعل والترك عنه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن الارادة ومع هذا يقع النزاع بين الحكماء والمعتزلة ويقع بينهما
وبين الاشعرية وتفسير الشيخ القدرة والاختيار بالصحة المذكورة في
يشعر بكون الايجاب المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة المذكورة
وليس كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان الوقوعي ومن قال بوجوب
الفعل عنه لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه اذا وجب اصلا
سواء في ذلك القائل بوجوب الفعل عنه دائما وغيره هذا تمام قول
لفظ الايجاب يمكن كونه مصدرا لبناء الفاعل وهو كون الفاعل موجبا
بصيغة الفاعل وكونه مصدرا لبناء المفعول اعني كون الفاعل موجبا
بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب عنه الفعل
لا بقدرته واختياره كلفظ المضطر وبصيغة الفاعل يطلق على فاعل
يجب فعله بقدرته واختياره والحكماء لما قالوا بوجوب الفعل عنه
بقدرة وارادة غير منفكة وغير زائدة على ذاته وعند المتكلمين يعتبر
في مفهوم القدرة والارادة والاختيار وامثال ذلك كونها اما
زائدة على الذات ومنفكة عنها اليه ولو بمعنى انفكاك متعلقها وقتا ما
عن الذات كالاشعري واما منفكة فقط بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم
المتكلمون ان الله تعالى على مذهب الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا
موجبا بصيغة المفعول ولذلك يكفرونهم وذلك زعما منهم

جواب ... [illegible]

ان في علمه عند الحكماء كف على النار في الاحراق والشمس في الاضاءة
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الحكماء انفسهم فالظاهر انهم لا يطلقون
عليه لفظ الموجب بفتح الجيم ولو اطلقوا انفتح الجيم ايضا فالظاهر
انهم ارادوا كون الفاعل محكوما عليه بوجوب الفعل عنه لا كونه
مضطرا بل الموجب بكسرها بمعنى انه يجب فعله عنه بقدرته واختياره
فهو موجب اي مفيض لوجوب المعلول وفي هذا لجميع انحاء عدمه
حتى يصير موجودا فحينئذ لفظ الموجب والموجب مع ما اشرنا اليه صار
موجبا لهذا النزاع ومنشأ لذلك التشنيع والا فلا نزاع
ولا شناعة عند المحققين في ذلك قوله ذهب المليون
فالطبة الى ان تاثير الواجب في العالم بالقدرة والاختيار اعلم
انه اذا صدر عن الفاعل فعل اختياري فلا بد هناك من مبادي اربعة العلم
والمشيئة والارادة والقدرة وهذه صفات قائمة بذواتها
زائدة عليها وقد ينفك بعضها عن بعض ويستحيل صدور الافعال
الاختيارية عند فقد كلها او بعضها فالفعل الاختياري متى ما يصدر
عن الفاعل بتلك المبادي والقادر المختار من يصدر عنه الفعل
بتلك المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا
بالقياس الى فعل مخصوص دائما كان صدوره عنه دائما ولا يقدح
ذلك في كون ذلك الفعل اختياريا ولا في كون ذلك الفاعل قادرا
مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم ان صفاته لما كانت

عين

عين ذاته فمبادي الافعال الاختيارية من العلم والمشيئة والارادة
والقدرة يكون حاصلة له دائما فلو دام عنه صدور الفعل
بسبب دوام تلك المبادي كما هو مذهب الحكماء لم يكن
ذلك منافيا لقدرته فالقول بكون تاثيره في العالم
بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بذلك
والا يجب المقابل لهذا الاختيار مما لم يقل به احد نعم الايجاب
الذي قال به الحكماء هو بمعنى دوام الفعل وقدم الاثر لا بمعنى
واما مع القصد ورد الترك فان اريد بالنظر الى ذاته فقط
من دون انضمام تلك المبادي فالقول بها ايضا غير مختص بالمليين
وان اريد مع انضمام تلك المبادي فالقول بعدمها غير مختص
بالحكماء بل المعتزلة والمتكلمين ايضا قائلون بذلك فالنزاع بين المعتزلة
والحكماء انما هو في دوام الفعل وقدم الاثر وعدمهما لا غير وبين
الاشعرية والحكماء في ذلك وفي مطلق الوجوب ايضا لا غير وبين
المعتزلة والاشعرية في مطلق الوجوب فقط لا غير قوله اي بمعنى
انه ليس شيء منهما لازما لذاته وتوضيحه ان صحة الفعل والترك التي فسر الاختيار
بها ينبغي ان يراد بها الامكان الوقوعي المستلزم لانفكاك
الفعل عنه لئلا يصير القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين والا
فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لا يختص القول بها
بالمليين بل الحكماء ايضا قائلون بها وقوله فان الفلاسفة في نفي

11

القدرة عبارة عن تعليل ظاهره الصحة على الامكان الوقوعي نعم احدى عبارتي
الحكماء في تفسير القدرة من صحة الفعل والترك بمعنى العبارة الاخرى منافي
للايجاب فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين سوى الانفكاك بل كان هو
الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم يبق نزاع بين الحكماء والمليين
في معنى الاختيار ولهذا احكم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا
في قدم العالم وحدوثه وانما خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة
لا يوجبون ايجاد الفعل مع ضم الارادة اليه كما عرف **قوله**
فالمناسب في هذا الكتاب ح تخطئة الكتب حيث فسر الاختيار
بصحة الفعل والترك المشترك بين عبارتي الحكماء والمليين وجعل الايجاب
قسيما للاختيار بهذا المعنى ونسبه الى الحكماء مع انهم ليسوا قائلين
بالايجاب بهذا المعنى وهذه التخطئة مع قطع النظر عن حمل الصحة
بمعنى الامكان الوقوعي والا فبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي
المستلزم للانفكاك والايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى ممتنع
الانفكاك ولا تخطئة ح كذا ينبغي ان يفهم من الحاشية وهذا
على تقدير ان يكون قوله والوضعي ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان هكذا
بدون الا على ما في اكثر النسخ واما على تقدير وجود الا بعد ليس
على ما في بعض النسخ فيكون ههنا اشارة الى مقام التفسير للقدرة **قوله**
فان للفلاسفة ح تعليل لكون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فان كون
الفلاسفة القائلين بالايجاب قائلين بها اي بالعبارتين

المتلازمتين

المتلازمتين بحسب المعنى انما يكون على تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فيجب
ان لا يكون في عبارة المليين بذلك المعنى ولذلك فسر المحشي بقوله بمعنى
ليس شيء منهما لازما لذاته اي لتخصيص هذه العبارة بالمليين وح فخطئه
بحالها فانه لما كانت عبارة الصحة مشتركة بين الفلاسفة والمليين
وان كانت عند كل منهما بمعنى اخر كان المناسب ان يفسر الايجاب
بامتناع الانفكاك لا ان يفسر الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب
على مقابل الاختيار بدون التفسير وتعيين المعنى المراد فان الوهم
يذهب ح الى ان الصحة بمعنى الامكان الذاتي على ما هو المشهور ويكون الايجاب
مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان الفلاسفة ليسوا قائلين
.. بهذا المعنى فافهم **قوله** فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب
المذكور اي تفسيره اذ اعرفت ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه مع ضم
العلم والارادة متفق عليه بين المتكلم والحكيم وضوعا وبين الحكماء والمعتزلة
وجوب الفعل عنه بدون ضم العلم والارادة عدمه متفق عليه بينهما ايضا
فتفسير الايجاب ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي ان يفسر بتعلق علمه وارادته
في الازل بايجاد العالم فيه فح يتحقق النزاع بين المتكلم والحكيم لكنه
ليس غير النزاع في حدوث العالم وقدمه فاذا ثبت حدوث العالم
انتفى قدمه الذي هو فرع ايجاب الفاعل لهما بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال
الذي ذكره الشارح ثم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه في ارادة نفي الايجاب
بالمعنى الاول كالاشعري فلا تغفل **قوله** اذ على تقدير هذا الاجزاء الفاعل

12

لئن يعارض المص انه يعقل لما كان المص قايلا بامتناع الترجيح بلا مرجح
كالحكماء فيمكن له ان يجعل هذا الدليل معارضة عليه لابتنائه على امتناع
الترجيح بلا مرجح وأما الاشعري لما لم يقل بذلك الامتناع فيمكنه اجراء
هذا الدليل ولا يعارض عليه واما قول المحقق الفخري ان المعارضة منقوضة
على المص اذ له ان يمنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز كون المرجح علم الفاعل
بالاصلح وليس هذا المنع للحكماء اذ منع التوقف على الشرط على التقدير
كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كونه موجبا والاثر
حادثا فلا وجه له فليس بشيء اذ علم الفاعل بالاصلح لو امكن ان يكون
مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن ان يكون على تقدير ايجابه ايضا
اذ قد عرفت ان الايجاب الذي نقول به الحكماء ليس بمعنى عدم العلم
والارادة الا ان الحكيم لما لم يقل بالحدوث لم يكن ذلك مذهبه
وسند المنع لا يلزم ان يكون مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق
في ورود هذا المنع بين ان يكون الفاعل مختارا وبين كونه موجبا
بالمعنى المختار كما لا يخفى وايضا لو صح ما قاله لكان اجراء هذا الدليل
في قبل المص الزاميا على الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع التسلسل
التعاقبي وهو ليس بمسلم عندهم **قوله** فكيف يصح استعماله في مطالبهم
اقول فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استعماله في مطالبهم
برهانيا فهو كذلك لكن لا يصح استعماله في قبل الاشعري ايضا برهانيا
لتجويز الترجيح بلا مرجح وان اراد انه لا يصح استعمال الاشعري له الزاميا

ولا يصح

ولا يصح استعمال المتوهم والمص الزاميا فليس كذلك لان هذا الدليل
لابتنائه على التسلسل في الشروط المتعاقبة لا يصح استعماله الزاما
على الحكماء اصلا كما عرفت فالحق ان هذا الدليل على التقرير الذي ذكره
الشارح لا يصح اجراؤه اصلا لا من قبل الاشعري ولا من قبل غيره لا برهانيا
لابتنائه على التوقف على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين
اما عند الاشعري فلتجويزهم الترجيح بلا مرجح واما عندهم فلان المرجح عندهم
اما علم الفاعل واما ذات الوقت ولا الزاميا لابتنائه على التسلسل في
جميع اقسام الشرط وهو غير تام عند الحكماء نعم يمكن اجراؤه الزاميا على تقرير
آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقال لو كان الفاعل موجبا
لزم قدم الفعل المطلق واللازم تقدم الشيء على نفسه لانه لو كان الفعل
المطلق حادثا لتوقف حدوثه على شرط موافقة فعل له فهو من حيث انه
داخل في الفعل المطلق متأخر ومن حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق
متقدم فيلزم تقدم الشيء على نفسه **قوله** بخلاف الاشعري فانه تبعهم
فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وهو انه ان كان تاثيره
في الحادث يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل
في الحوادث وكلاهما محال ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفي
الايجاب اصلا لا برهانيا ولا الزاميا اما اولا فلان الترجيح
بلا مرجح لما كان جائزا عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا والفعل
حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده واما ثانيا فلان التسلسل

في الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت **قوله** اي قدم الفعل المطلق
فات المحقق الطوسي لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر قدم كل شخص من الحوادث
ومال عن الحق وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد باطل
باتفاق اهل الاسلام و قدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين
بان لا فاعل في الوجود الا الله بالجبر باطل بلا شبهة وهذا افحش
واشنع كما لا يخفى **اقول** قد عرفت ان هذا البرهان على تقرير الشارح
لا يتم اصلا لكن يمكن اجراؤه على تقرير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق
كما ذكر بل يصير الدعوى ح بديهية كما زعم المحشي تقريرا ته فظهر انه لا يلزم هذا
التخصيص لتتميم المطلوب الا ان هذا التخصيص لا يجعل البرهان على تقرير
الشارح تاما بل يجعل المدعي بحيث يستغني عن البرهان فافهم وان قيل الايجاب
بهذا المعنى الذي بنى الشارح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان
الفاعل بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون بكون
الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء العالم فان وجود
الحوادث ضروري وهي مستندة عندهم اليه بشروط ومعدات
مخصصة لوجود كل منها بزمانه المختص به قلت فرض الايجاب بهذا المعنى
لا يلزم الا قدم الفعل المطلق وما ذكر من لزوم قدم كل فرد من الحوادث لا
انما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بذاته بالنسبة الى كل فرد
من الافراد ومن اين يلزم ذلك **قوله** ذلك التوقف مع كونه لازما
لحدوث الفعل المطلق اه ذلك التوقف مبتداء وخبره قوله مستلزم للتقدم

ايزا

الشيء على نفسه و قوله والمكان استلزام المحال مجرور معطوف على محاليته
في قوله لمحاليته وقد يوجد العاطف في بعض النسخ عند قوله لمحاليته هذا الحدوث
عطفا على مقدر كما مرت الاشارة اليه ويكون سندا آخر للمنع وح
يكون قوله كما مرت الاشارة اشارة الى ما ذكرنا بقولنا لكن حدوث
الفعل لا يتوقف على شرط عند المص وبعض المتكلمين فكانه قال
لكون التوقف على شرط لازما لحدوث الفعل المطلق محالا لما مرت الاشارة اليه
ولان هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محال
والمحال جاز ان يستلزم المحال اي حكمتم بتوقف الحدوث على شرط
لئلا يلزم التخلف والترجيح بلا مرجح فاذا كان هذا الحدوث
محالا جاز ان يستلزم محالا آخر واما على تقدير عدم العاطف
على ما في اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة اليه اشارة الى قوله
قبيل هذه الحاشية اي قدم الفعل المطلق لو قد مرت الاشارة
الى ان المراد حدوث الفعل المطلق وقوله لمحاليته سند للمنع كما ذكرنا
فعلى وجود العاطف يكون المنع مستندا بسندين وعلى عدمه بسند
واحد واما كون ذلك التوقف مستلزما لتوقف الشيء على نفسه
فتقريره انه ان كان المراد بالفعل المطلق في القول الاول ما يطلق عليه
الفعل اعني فردا ما وفي هذا القول مجموع الافراد لان الفعل المطلق
ههنا منفي والنفي اذا ورد على الفرد المنتشر الذي هو معنى النكرة يفيد
العموم فمعنى الاستدلال هو ان الفاعل لو كان موجبا لزم ان يكون فعل

قديما

قد يتوهم ان [illegible] صدور الفعل المطلق [illegible]
المستدل [illegible] الفعل [illegible]
اذ المقصود [illegible]
لا يبطل [illegible] الفعل [illegible]
مع ان المستدل [illegible]
الا ان [illegible]
فالوجه [illegible]
فقط فتفطن مسلم

والآ ای وان لم یکن فی محل ما قد بما یکون کل فعل حادثا واذا کان کل فعل حادثا
یلزم توقف هذا الحدوث علی حدوث المجموع علی شرط حادث
فذلک الشرط لکونه من الفعل المطلق یجب ان یکون داخلا فیه ولکونه شرطا له یجب
ان یکون مقدما علیه فیجب تقدمه علی نفسه الی هنا کما ذکرنا فی تقریر الدلیل
هذا اصل الحاشیة وقال المحقق الخضری محصول کلام بعض الاعلام [illegible]
ان حدوث الفعل المطلق علی تقدیر الایجاب بالمعنی المذکور محال
بلا شبهة وکون المحال مستلزما للمحال هو التوقف علی الشرط فیما نحن فیه
مستلزم لتقدم الشرط علی نفسه والتوقف محال **اقول** نقل المحقق حاصل
قول المحشی الحالیة بحیث وکذلک التوقف علی ما ذهب الیه بعض الاعاظم وجعل
قوله والمحال مبتدأ وآخر خبر مستلزم وحاصله الاعتراض علی الشارح
بان الحکم بکون حدوث الحادث موقوفا علی الشرط الحادث انما یصح کلیته
اذا کان کل حادث فی الواقع فردا من افراد الفعل المطلق ولم یکن فرد من جملة
الحوادث حادث هو الفعل المطلق او علی تقدیر کون الحادث هو الفعل
المطلق فظهر انه لا یصح توقفه علی شرط حادث اذ لا شیء بعد الفعل المطلق
لکن الحادث الذی فرض فی الدلیل حدوثه هو الفعل المطلق الذی هو محال
علی تقدیر الایجاب المذکور فحدوثه فرضا لا یتوقف علی الشرط
هذا معنی الجملة الاولی ومعنی الجملة الثانیة دفع دخل مقدر علی ما ذکره بعض
لو قیل حدوث الفعل المطلق وان کان محالا لکن لما فرضنا وقوعه
صح توقفه علی الشرط لجواز استلزام المحال المحال فلا یجب ان یلزم تقدم

الشیء

الشیء علی نفسه لا الکلام علی ما هو مذهب الشارح ثم قال ولا یخفی ما فیه اذ قد عرفت
ان المقصود انه لو کان فرد من العالم حادثا لتوقف علی امر حادث
وهذا مما لا شبهة فیه وعلی تقدیر کون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم
التوقف علی الشرط مما لا یقبل المنع انفه وغایته ما لزم من استلزام
المحال المحال ههنا هو کون فرد من العالم متقدما علی نفسه انتهی **اقول**
وانت قد عرفت ما فیه فلا نفصل **قوله** لا حاجة الی هذا التقیید
اقول لما کان الشارح حمل الایجاب علی معنی وجوب الفعل عنه مع ضم
العلم والارادة وبالجملة جمیع ما یتوقف علیه الایجاد ولهذا احتاج
فی نفیه الی هذا الاستدلال فظاهر الایجاب بهذا المعنی یتصور کونه
تاما وغیر تام ضرورة ان الفاعل المستجمع لشرائط التأثیر موجب تام
وبدونه موجب غیر تام وحدوث الفعل اذا کان غیر متوقف علی شرط
کان الفاعل مستقلا فی الایجاد وتاما فی اقتضاء وجوده وح فرض
حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب التام وهو قبیح بالضرورة واما
اذا توقف حدوثه علی شرط حادث فتخلفه عن الفاعل لیس تخلفا عن الموجب
التام فلیس بقبیح فیحتاج الی هذا التقیید لیتم الکلام واما اذا فسر
الایجاب بتعلق علمه وقدرته بایجاد العالم فی الازل فلا یتصور کونه
تاما وغیر تام کما لا یخفی فهذا الکلام للمحشی ان کان ایرادا علی الشارح
کما هو الظاهر فهو غیر وارد علیه بناء علی ما بنی کلامه علیه وان کان تحقیقا
للمقام فلا جدوی له اذ علی تقدیر حمل الایجاب علی المعنی الثانی لا حاجة

علی آخر لا تقدم الشیء

الى الاستدلال الآخر فالاستدلال على هذا التقرير مستدرك فضلاً
عن تقييد الموجب الواقع فيه بالتام وايضاً التخلف عن الموجب بالمعنى المذكور
اعني بالمعنى الثاني لا يتصحح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام اصلاً
فتأمل قوله قلنا لا نسلم صحته فيه لان الموجب التام مشترك قال المحقق
الخفري وبحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل
من غير احتياج الى الشرط ولا على العلم بالمصلحة وهو غير مشترك اقول
العلم بالمصلحة اذا كان عين ذات الفاعل يصدق ان ذاته كافية
من غير احتياج الى امر زائد فيلزم الاشتراك كما يرد عليه ان المتبادر
من قوله احدهما معتبر عند الحكماء والآخر عند المتكلمين ان الموجب المعتبر عند الحكماء
هو بالمعنى الثاني فان المعنى الاول عند المتكلمين والحكماء واحد ليس الموجب
بهذا المعنى موجبين ليتصور كون احدهما معتبرا عند المتكلمين والآخر عند الحكماء
فح ليس الموجب التام مشتركا بين هذين الموجبين اعني الموجب بالمعنى الاول
المعتبر عند المتكلمين وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء فان الموجب بالمعنى الثاني
لا يتصور تاما وغير تام كما عرفت فتأمل قوله وايضاً فالتخلف عن الموجب
التام وان كان محالا الخ قال المحقق الخفري هذا لا يدفع كون القيد
المذكور للتوضيح بل هو منع لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله يلزم قدم بعض
وما ذكره بقوله اذ لو كان حادثا الخ تنبيه كما اشار اليه الفاضل
سابقا بقوله لزوم قدم العالم للايجاب بين لا حاجة الى التنبيه
انتهى اقول ليس غرض المحشي الا بيان فساد هذا التنبيه وانه

لا يصح

وانه لا يصح التنبيه الا بغير فتدبر قوله وايضاً ذلك التخلف الخ لما كان
المفروض حدوث الاثر مطلقا على تقدير الايجاب في الازل
فالتخلف لازم سواء توقف على شرط ام لا اذ الشروط وان كانت
غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايضاً لصدق الاثر المطلق عليه
فيلزم التخلف لا محالة وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما سبق حدوث
جميع ما سوى الله مطلقا وان كان بالنوع بل في ذلك مما لا سبيل اليه
عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف على تقدير التوقف على الشروط
المتعاقبة وان كان يلزم التخلف وذلك غير ما ادعاه فتأمل
وايضاً قد عرفت ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل
بل على الايجاب مطلقا فلا تغفل قال اذ هي متعاقبة او مجتمعة
اراد بالاول المعدات وبالثاني الشروط واطلاق الشرط
على المعد تجوز قول المحقق الخفري في تفسير قوله متعاقبة اي في الحدوث
بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقي الاول ولا كما في المعد
وعلى الثاني يكون في اطلاق الشروط تجوز وبما حررنا يظهر معنى الاجتماع
يدل صريحا على ان التعاقب يكون في الشروط ايضا وذلك باطل
اذ الحادث محتاج الى شرط حادث معه او الى معد حادث قبله
ولا يجوز ان يحتاج الى شرط حادث قبله وان كان باقيا معه والا لزم
التخلف والحاصل ان الحادث اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان
يجب ان يكون ذلك الامر معدا له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان يكون

شرط له فیما معه والسر فی ذلک ان المعد ما یکون بعدمه مرجحا للمعلول
والشرط ما یکون بوجوده مرجحا فلو کان مرجح حدوث المعلول سابقا علیه
بالزمان یجب ان ینعدم عند حدوث المعلول لیکون بانعدامه مرجحا
فلو کان شرطا له کان بوجوده مرجحا له فلو کان قبله بالزمان لزم
التخلف لا محالة فتفطن **قوله** لا یخفی علیک انه علی هذا التقدیر لزم
تخلف المعلول عن الموجب التام قال المحقق الخفری هذا اذا کان
الاجتماع فی الازل ولا اجتماع حینئذ امر آخر ینبهنا علیه **اقول** قوله
ینبهنا علیه اشارة الی ما نقلنا عنه قبیل هذا الکلام من ان کون الاجتماع
فی الازل صحیحا و موقوفا اذ الکل من الشروط الحادثة وکلام المحشی
لا یتوقف علی الاجتماع فی الازل بل اذا کان الاجتماع مع المعلول لزم
التخلف ایضا لکن لا تخلف المعلول فقط بل تخلف مجموع المعلول
والشروط الحادثة عنه فتامل **قوله** المعتمد فی اثبات حدوث العالم
العالم الاجماع المتیقن به یعنی ان حدوث العالم بمعنی جمیع ما سوی الله
وان لم یکن ثابتا بالدلیل العقلی لان الثابت بالدلیل انما هو حدوث
عالم الاجسام فقط لکنه ثابت بالاجماع والحدیث اللذین
هما المعتمد فیما لا سبیل للعقل الیه فالوسائط ای کون بعض ما سوی الله معقول
قدیما و واسطة فی الایجاد بین الله وبین سائر ما سواه من غیر
ای غیر ثابت بالدلیل العقلی و ما لا یکون ثابتا بالدلیل العقلی اذا کان
مخالفا للاجماع والحدیث فهو لغو ولا یلتفت الی الحکماء

عاقل

عاقل وقد تقرر انه لا یمکن اثبات حدوث العالم بالاجماع والحدیث
لاستلزام الدور لتوقف حجیتهما علی اثبات النبوة المتوقف علی قدرة
الواجب تعالی واختیاره والا لجاز ان لا یقدر علی عدم اظهار المعجزة فی ید الکاذب
واجیب بان اثبات النبوة لا یتوقف علی القدرة بمعنی صحة الفعل
الفعل والترک بل بمعنی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل فانه
فان عند الحکماء ایضا یکون افعاله تعالی مشتملة علی حکم ومصالح فلا یجوز علیه
اظهار المعجزة علی ید الکاذب وبان بمجرد ثبوت المعجزة یحصل
العلم بصدق صاحبها فیحصل العلم بکل ما اخبر به من وجود الواجب
وفی هذا تامل **قوله** والیه الدلیل العقلی قائم تحقیقا **اقول** لم یثبت
دلیل علی ان الممکن لا یوجد من مبدأ الثابت لان الجسم لا یوجد جسما ولا مجردا
نعم ما لا وجود له باعتبار ذاته لا یمکن ان یوجد باعتبار ذاته لانه لا یمکن
ان یوجد شیئا باعتبار وجه الفائض من علته الیه وما نقل عن بهمنیار
لا یدل علی ذلک کیف والحکماء کلهم قائلون بالوسائط مع انهم
مصرحون بان لا مؤثر فی الوجود الا الله فمعنی کلامهم ان الایجاد
بالحقیقة لیس الا من الله تعالی وما یصدر من غیره انما یصدر من ذلک الغیر
من الجهة المستندة الیه تعالی لا من جهة ذاته وذلک الغیر واسطة
ان کل ممکن زوج ترکیبی مشتمل علی ما بالقوة وهو الجهة الذاتیة فقط
وهو الذی له من جهة ذاته وعلی ما بالفعل وهو الذی له من جهة مبدئه
الحقیقی فما یصدر عنه انما یصدر من الجهة التی هی له من جهة مبدئه لا من الجهة

الكل لم في ذاته فان ما لم في ذاته ليس الا العدم والقوة فلو صدر عنه من
الجهة شيء يلزم كون العدم والقوة مؤثرا في الوجود والفعلية واين هذا
وما قصده المحشي مع ان هذا الدليل لا يختص بامتناع صدور الجواهر
والاعراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بل يعمهما والاعراض المقارنة
كالاين والنفي هو لو كان كلام المحشي ان ما فيه منه ما بالقوة لا يمكن ان يكون
مفيدا للوجود لانه لا يمكن ان يكون واسطة والنفي يرد عليه ما اورده
المحقق الخفري فانه ان اراد بالمنه في قوله ما فيه منه بالقوة الضم المتحقق
في الواقع بمعنى الملازمة فلا نم ان العقل كذلك لما تقرر عندكم انه
ليس له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك بحيث يشمل الامكان
الذاتي الذي ينتزع العقل بمجرد ملاحظة ذات الممكن بمعنى الملازمة مستندا
بانه ليس للمعدوم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة
تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة
المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى وقد وفق الجواب
عن هذا خاتم الحكماء والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق بين قولنا منه ما
بالقوة على التنكير وقولنا منه ما بالقوة على الاضافة فان المراد
من الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون منه ما وصفه ما له بالقوة
وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة
لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلتين
تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات

ان كل ممكن

ان كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل
هو الثاني **واقول** لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه اولا فان كون الممكن باعتبار
ذاته غير ممكن ان يوجد شيئا لا يستلزم عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار
وجوده الفائض عن علته وما اشرنا اليه ثانيا فانه انما ينفي كون الممكن
مستقلا في التاثير ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم اقول يمكن ان يوجه
منع قول المحشي والواسطة غير معقول هو ان اسناد صدور العالم الحادث
الى الواسطة القديمة انما يصح بارادة مفوضة اليها مستندة الى ذاتها بالاستقلال اولو لم يكن الارادة مفوضة
بل مستندة الى الواجب الموجب بالفرض استحال صدور الحادث عنها لاو
اليها مستندة الى ذاتها صح
والتفويض والاستقلال بالتاثير في الممكن باطل غير معقول فظني ان هذا توجيه
وجيه ويمكن بعيد ان يكون هذا هو مراد المحشي فتامل وقد يوجه قول المحشي
بتوجيهات منها انه رد لما قد يتوهم ان الواجب في الواسطة بين الموجب والمختار
لان المراد بالايجاب هو ما نعلم من الطبيعة وهو منتف عنه بالبداهة والمراد
بالاختيار هو ما نعلم من الحيوان مثلا وهو ايضا منتف عنه لكون اختيار
الحيوان ممكنا واختياره يجب ان يكون واجبا فهو واسطة بين الموجب الذي
نفهمه وبين المختار الذي نفهمه فاشار المحشي الى انه لا معنى للواسطة بين الموجب
والمختار اذ المختار ما يكون فعله باختياره سواء كان اختياره واجبا
او ممكنا الا ترى ان سائر صفاته ليست كصفاتنا ولا يلزم ثبوت
الواسطة فكذلك الاختيار فافهم ومنها ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت
حدوث العالم انتفى الايجاب ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار

اولا واسطة بين الايجاب والاختيار فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر
وذلك لان موجد الشيء اما ان يمكن تخلف اثره عنه وهو المختار اولا
وهو الموجب ولا واسطة بين النفي والاثبات ومنها انه يلزم
الارادة مما يلزم الاشاعرة القائلين بان القدرة زائدة على الذات
فانها تكون مستندة الى غير الذات بل الى الذات لا بالقدرة
بل بالايجاب فيلزم كون الواجب موجبا في البعض وهو صفته بالقدرة
وفاعلا في البعض وهو غير مهية الصفات والافعال فيلزم الواسطة
والتوهما وهو غير معقول لما يستحيل في صفاته تم على ذاته
قوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدتين
على ذاته تعالى [illegible] فان قلت هذا الاعتراض لا يختص بما اذا كان العلم
والارادة غير زائدتين اذ على تقدير زيادتهما على الذات
كما هو مذهب الاشاعرة ايضا يمتنع انفكاك الذات عن المراد لكون المراد
لازما للارادة والارادة لكونها قديمة لازمة للذات قلت
القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول بالحكم
الصلاح بل يريد عنده ان يختار اي طرفي مقدوريه اراد في اي وقت
شاء فعنده وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان المراد
ليس لازما للارادة فتامل قوله فالحكماء [illegible] هو اما يقولون بالوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار اقول يمكن ان يوجه التشنيع لهم
على الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون لم يفعل العالم وتركه

يصح

صحيح بالنظر الى نفس القدرة وهو واجب باعتبار الارادة ووجوب
الفعل بعد اعتبار الارادة لا ينافي مقدوريته بالنظر الى نفس القدرة
وحدها سواء كان الفعل قديما او حادثا والحاصل ان القول
بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق سواء كان الايجاب دائما
او لا واما القدرة على المعنى الذي يمتنع ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة
الفعل والترك بالامكان الوقوعي فلا تجتمع مع القول بالايجاب مطلقا
سواء كان دائما او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة
الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم
صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل
فالترك الذي يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل الذي يفرض قبله
لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب وقتا ما لا يمكن ان يكون فاعله
باختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك الوقت فالقول
بالاختيار بهذا المعنى ليس الا للاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع
بدل الفعل الترك لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار ولو كان
العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع في الايجاب والاختيار الى طائل
سوى حدوث العالم وقدمه فان تحقق هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا
بين الاشعري والحكيم فاحفظ ذلك فان قلت الفعل وجب في وقت
باعتبار الارادة لا ينافي امكان تركه في ذلك الوقت مع قطع
النظر عن الارادة كما ذكره المصنف قلت نعم لكن امكانا ذاتيا لا امكانا

وقوعيا

والاشعرى يقول بامكان تركه فى ذلك الوقت امكانا وقوعيا فتامل

قوله القائل ان يقول هذا الايراد بعينه هو الذى ذكر آنفا بقوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصح غير زائدين فكيف حكم بانهما ادا اوة الواجب لها قد عرفت انه لا دخل فى ذلك لكونهما ادوة قديمة سواء كانت زائدة اولا مع فرض وجوب الاثر الآن بقى زيادة الارادة لما لم يكن قيل بوجوب الاثر لم يرد القابل (في الهامش: القابل ح) عليه ذلك وما اجاب به عن السوال المذكور وسنذكره ايضا يدفع هذا الاشكال ولعل قوله فالاولى ان يحمل اشارة الى هذا وانه كان ينبغى للشارح ايراد ما يدفع هذا الاشكال وان ما ذكره لا يدفعه اصلا فحينئذ طرح خلاف فافهم فتامل

قوله قلت تخلف المعلول عن العلة التامة بحيث لا يتخلل زمان بين تحققهما اى بحيث يكون زمان العلة متصلا بزمان المعلول وتحقيق ذلك ان القديم لا يمكن ان يصير علة للحادث الزمانى بذاته فقط ولا بانضمام ما هو شرط لوجود ذلك الحادث فقط بل لا بد هناك من علة معدة الى ان يتم علة ذلك الحادث بما هو علة له والمعد يعتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان فالعلة التامة للحادث انما يجب وجودها بما هى علة تامة له قبل زمان ذلك الحادث ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت المشهور ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وان الممكن يحتاج الى العلة فى البقاء كما يحتاج اليها فى الحدوث والعلة المبقية يجب كونها مع المعلول

بحسب الزمان

بحسب الزمان قلت هذا شان العلة المفيدة لاصل الوجود والبقاء لا شان علة الحدوث والمعد المذكور انما هو معد لابتداء الافادة لا لاصل الافادة فالعلة التامة من حيث هى علة تامة لابتداء افادة الوجود يجب تقدمها على المعلول فهى تتقدم على اول زمان وجود المعلول من حيث هى محدثة ويبقى معه فى الزمان من حيث هى مبقية فان قلت العلة المعدة بالعدم هو مدخل فى وجود المعلول وعدمها مقارن لوجوده لا سابق عليه قلت هى بالوجود وعدمه كلاهما مدخل فى وجود المعلول فالعلة مع وجود المعد سابق عليه ومع عدمه مقارن له فافهم

قوله فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر اقول رد هذا السند المحقق الطوسى بانه لا ينافى الايجاب الذى زعمه الحكماء واستدل بان التمكن على الفعل والترك ليس فى حال واحد فكما يمكن اختيار الشق الثانى باعتبار ان التمكن من الفعل فى الزمان الثانى محال والترك واجب حال العدم كذلك يمكن اختيار الشق الاول باعتبار ان الفعل واجب حال الوجود والتمكن من الترك يكون مقدما على حال الوجود فلا ينافى الوجود فى الحال

اقول قد عرفت ان القدرة التى ينبغى ان يكون النزاع فيها هى التمكن من الفعل ومن تركه المقابل له والعدم فى الحال ليس مقابلا للوجود فى المستقبل فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود والدليل على ان القدرة المتنازع فيها هى التى ذكرنا انه لا شك ان المتكلمين انما نفوا الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل من الفاعل بحيث لا يتمكن من امساك نفسه عنه نقص فى حقه تعالى يجب تنزيهه تعالى عنه فالقدرة التى يلزم عن فهمهم هى الحالة التى

(في الهامش: اى كما ان التمكن ينافيه وجوب وجود الاثر بالارادة وامكان الترك بالنظر الى ذات القادر ومفهوم القادر التمكن من الفعل والترك المعتبر زمان واحد بل هو مطلق ليس بعض الازمان فوجوب الفعل بشرط الوجود فى وقت غير تقييد لما يشمل القدرة اذا كان الاختيار حاصل معين لا ينافى القدرة فى وقت آخر فى وقت فهم منه)

بها يتمكن الفاعل من الترك حين الفعل ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب
الاشعري واما القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب الفعل في وقت
آخر فلا يلائم مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة لا يتمكن من امساك نفسه
عن الترك في حال الترك وعن الفعل في حال الفعل وهذه المفسدة اشد
من مفسدة الايجاب المنفي اذ هي عدم تمكن الفاعل من امساك نفسه
عن احد طرفي المقدور وهذه عن كلا طرفي المقدور فتدبر **قوله**
وبهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد لا يخفى ان جواب
المصنف جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين
وترك الآخر قياسا عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود
واما قدرة على العدم فان كان قدرة على الوجود نختار انها متحققة
حال العدم لكنها عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت
قدرة على العدم نختار انها متحققة حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن
من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى الطرفين معا فلا يمكن
تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق الحال
يكون خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة
اليهما معا هناك فتدبر **قوله** فيعود السؤال على التقديرين قال المحقق
القوشجي يعود السؤال على التقديرين ثم اولنا ان نختار وجود القدرة الفعل
في ثاني الحال لكن التمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال متحقق
بلا شبهة **اقول** قد عرفت ما فيه فالحق ما ذكره المحشي في الجواب سابقا

حاصله ان القدرة وان كانت متحققة في حال الفعل لكنها قدرة على الفعل في ثاني الحال والقدرة على الفعل ... والتمكن على وجوده وعلى عدمه ... فتدبر منه سلمه

وما اورده المحقق القوشجي هناك من انه لا ينافي الايجاب الذي زعموا الحكماء
ليس بمفيد اذ قد عرفت ان القدرة عند غير الاشعري لا ينافي الايجاب
المذكور **قوله** فذهب الاشعري الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها
قبل الفعل اقول تحقيق الحق بناء مذهب الاشعرية على ان افعال غير الله تعالى
واقعة باختياره تعالى ولا تاثير لغيره تعالى فيها والفرق بين فعل
المختار وفعل المضطر كالنار ان الله تعالى يخلق مع الاول قدرة غير مؤثرة
فيه وبذلك يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة
مقارنة اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى من المختارين واقعة
باختيارهم بان جعلهم الله تعالى مختارا وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم
عند تعلق اراداتهم بها فقول الاشعرية ان القدرة مع الفعل اي معيته بالذات
كمعلولي علة واحدة وقول المعتزلة انها قبله اي قبلية بالذات كتقدم العلة
على المعلول فعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه لفظيا
على ما زعمه المحشي بعد **قوله** فانه ان اريد بالقدرة القدرة التي هي مبدأ
التاثير الى آخر الترديدات **اقول** جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب
المعتزلة القائلين بكون قدرة غيره تعالى مؤثرة في افعالهم دون
مذهب الاشعرية فانهم لا يقولون بتاثير قدرة غير الله تعالى في افعالهم
فلا يكون قدرتهم مبدأ للتاثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت
قوله يعني ان عموم تعلق القدرة الخ اي المقدورية لا القادرية
فان الامكان علة الاولى لا الثانية فعموم التعلق اي الامكان يدل على

عموم المقدورية

اولا وبالذات وعلى عموم القدرة اى القادرية ثانيا وبالعرض لان
عموم المقدورية يستلزم عموم القادرية فتدبر **قال الشارح** اى كون الله
شاملة لجميع الممكنات قال المحقق الطوسي وهذا اصل عظيم خالف فيه كثير من الفرق
الاول الفلاسفة القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة
الا واحد هكذا في المواقف وفرقة من الفلاسفة يقولون
بايجاب الواجب لا بكونه قادرا فهم ينفون اصل القدرة لا مجرد عمومها
الثاني المنجمون ومنهم الصابئة القائلون بان الكواكب بحركاتها
مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف الفلك
من اختلاف الفصول الاربعة وتاثير الطوالع في المواليد وانت خبير
بان هذا من متفرعات ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة
الا واحد كما مر في مبحث الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوس
القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام ومتابعوه حيث
ذهبوا كما في المواقف الى انه تعالى لا يقدر على القبيح وما نقل عنه في بعض
الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل القبيح فبينهما فرق بين وكذا ان يقول
اذا لم يفعل القبيح لا يقدر عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور تقتضي
صحة صدور ذلك الشيء في وقت وصحة عدمه في وقت آخر الخامس
ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد
وتفصيل ولا يلزم وما يتوجه عليها مذكور في شرح المواقف وغيره
واثبات عموم قدرته تعالى يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق

انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد
السادس الجبائية حيث قالوا
صح

اقول

اقول الحق ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع الممكنات
مطلقا على التحقيق بل ارادوا باجمعهم تنزيه الله تعالى وتقديسه
فمنعوا صدور ما يحيله العقل على زعمهم عنه تعالى كصدور الكثير
عن الواحد الحقيقي بلا ترتيب عند الحكماء وصدور الشر عند الثنوية
وصدور القبيح مطلقا عند النظام وقس على هذا بمعنى ان صدور
تلك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى بالنظر الى قدرته العامة
لكن بالنظر الى وحدته الحقيقية او حكمته وارادته ومشيته يمتنع
ان يصدر عنه تعالى شيء منها واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون اصل
القدرة لا عمومها فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به
الحكيم لا ينفي القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار الارادة
لا مع قطع النظر عنها كما هو عند المتكلم والايجاب بالارادة لو كان ينفي
القدرة لزم مثل ذلك على المتكلم وساير المعتزلة ايضا والفرق بتقدم
الاثر وحدوثه لا دخل له في ذلك كما عرفت غير مرة فتذكر **قوله**
اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة المقدورية
ولا خفاء ان معنى مقدورية الشيء هو كونه ممكن الصدور عن الغير بالارادة
والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فالمراد بالعلة هنا منشأ ان يكون
علة الحكم كما في قولنا ان زيدا انما هو كونه حيوانا ناطقا فتدبر
قوله كلما لم امكان الصدور عن الغير لم امكان الصدور عن الواجب
تقرير هذا الدليل على محاذاة ما ذكره رحمه الله ان يقال كل مقدور للممكن

كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بلا واسطة امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان ... والعكس ... كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلق

٢٢

وكلما كان له امكان الصدور
عن الغير بالارادة صح

الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج كل
مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان

وكل ما له امكان الصدور
عن الغير صح

الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
سواء كان بواسطة او بغير واسطة لوجوب انتهاء جميع الاثار الى الواجب اذا
ثبت قدرته ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
مطلقا ويحكم بحصاره بان يقال كل مقدور له امكان الصدور
عن الغير مطلقا بالعكس وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان
الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة وانما حملنا كلامه
على قياسين لمكان قوله بالارادة اذ لو لم نعتبره في الاوسط
يلزم اما الغاؤه او عدم تكرار الاوسط وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل
كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر
عن النار مثلا متعلقا بقدرته تعالى فتأمل قال المحقق الفخري لاحد
ان يمنع هذه الكلية مستندا بقول المنجم والقول المنسوب
الى النظام **اقول** اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون
بواسطة او بلا واسطة فلا يرد قول المنجم وقول كل من يقول بتاثير ما لغير
الواجب تعالى اذ هم ينتهي اليه سلسلة المؤثرات عندهم لعدم تعدد
الواجب واما القبح والشر فمقدور بالعرض لا بالذات كما سيجئ
قوله في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا اي بمعنى قدم الاثر
وذلك بناء على ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم اثر القادر

بل اثرا مطلقا

بل اثرا مطلقا لاشعار لفظ التاثير والايجاد والفعل وامثال
ذلك بسبق العدم بحسب المتعارف اللغة وهو بعيد في التحقيق كما مر في الاولى
ان يقال لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر موجبا
كان او قادرا ينتهي الى مؤثر قادر ثبت كون الامكان علة الحاجة
الى المؤثر القادر في الجملة فتدبر **قوله** لما كان مقدور المقدور للشيء
مقدورا له قال المحقق الفخري فيه تجوز ان يكون لبعض المقدورات
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين لم لا يجوز كون مقدور المقدور
للشيء مقدورا له بلا واسطة مستندا بما ذكر وان اريد ان مقدور
المقدور للشيء مقدور له اعم من ان يكون بواسطة او بدونها تم ولا يثبت
شمول قدرته لجميع المقدورات بلا واسطة وهو المدعى نعم يثبت
بما ذكر شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة ولا يكون انه
ان المدعى شمولها لجميع المقدورات بلا واسطة **اقول** بل الظاهر
ان المدعى شمول قدرته لجميع المقدورات سواء كان بواسطة
او بلا واسطة فان من قال بالوسائط لم يقل بها مستقلة في الايجاد
بل الوسائط انما هي ادوات والات واسباب
ووسائل الى بعض الافعال بل افعاله تعالى كلها كذلك فان
بعضها سبب لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب وادوات
فلا بد ان يحصل تلك الاسباب اولا فيفعل ذلك
الفعل بتلك الاسباب فليس لاحد ان يقول ان ذلك

الفعل ليس مقدورا له لكن الفاعل لتوقفه على تلك الاسباب
نعم لو لم يكن تلك الاسباب مقدورة له لصح ذلك لكن الله
ليس كذلك بل الكل مفعول له فاذا جعل الله فعلا باسباب مخلوقة له
لم يقدح ذلك في كون ذلك الفعل مقدورا له ونظر ان معنى
كون حركات العباد مثلا مقدورة له ليس انه يمكن صدور تلك
الحركات من الله بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها من متحرك ومحرك
غير مباين للمتحرك ومسافة تقع فيها تلك الحركة واعضاء وجوارح
فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمن هو منزه عن امثال ذلك فالحق
ان صدور تلك الحركة مقدور له بان يخلق لها اسبابا وادوات
يحصل بسببها تلك الحركة فالقول ببعض الوسايط من ضروريات
تنزيه الله وتقديسه والحكماء القايلون بالوسايط في الايجاد
الجواهر كالمجردة والعقول الفعالة والنفوس المدبرة قد جعلوا تلك
الوسايط بالنسبة الى كليات العالم كتلك الاسباب الجزئية
مثلا فليس في العالم موجود ولا في بقعة الامكان ممكن الا وهو مقدور
له عندهم البتة هكذا ينبغي ان يفهم فالحق ان هذا النزاع لفظي
لا ينبغي ان يقع الا للاشعري الذي لا يقول بالربط العقلي
والتسبب الايجابي اصلا لا لغيره **قوله** المعتزلة لم ينفوا امكان
تعلق قدرة الواجب له بافعال العباد قال المحقق الخفري في حصر
السند ان خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا للباري تعالى

هذا الوجه وقع في حاشيته اخرى للخفري ولعل المحرر منعهم
في كلامه ان ليس اجزاء خصوصية خلق الاجسام من العباد
لا يقع غير ان الاسباب بنفسه مقدورة لغيره الا انه
بالبارى تعالى الاسباب لا يوافق قوله بتعين البعض
تقليب المعروف خصوصيته بالنسبة الى البعض
المقدورات خصوصيته العبادة الى البعض
القادرين والعبادة افعال العباد و
المعتزلة يختصون اتصال العبد بقدرتهم انتهى

مع انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد عند المعتزلة
فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام له خصوصية بالنسبة الى الله
ليس له تلك الخصوصية بالنسبة الى العباد وليس مقصود الشارح
من السند المذكور ان افعال العباد لها خصوصية بالنسبة الى العباد
وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة اليه تعالى حتى يرد ان المعتزلة لم ينفوا
ذلك **قوله** هذا لا يوجب تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب هكذا
في كثير من النسخ التي وقعت الينا يعني كون استعداد المادة
شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن
عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا يتعلق بما لم يستعد
المادة لحدوثه لاستلزام الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت
كان صادرا عنه لا محالة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا لا يوجب
تجويز صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا اعترض المحقق الخفري عليه
بانه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث ممكن دون آخر لم يكن
نسبة الذات الى جميع الممكنات على التسوية وهذا هو المقصود الشارح
لا انه يجوز صدور ممكن عن غير الواجب **قال الشارح** اعظمها الثنوية
في الملل والنحل هم اصحاب الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة
ازليان قديمان بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام
وذكروا سبب حدوثه وهولاء قالوا بتساويهما في القدم

والازلية واختلفوا في الجوهر الطبع والفصل والاجناس
والابدان والارواح ومن ذلك المانوية اصحاب مانى بن
ماين الحكيم الذى قد ظهر فى زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام
بن هرمز بن شابور وذلك بعد عيسى ع اخذ دينا بين المجوسية
والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام
حكى محمد بن هرون المعروف بابي عيسى الوراق وكان فى الاصل
مجوسيا عارفا بمذهب القوم ان الحكيم ماني زعم ان العالم
مصنوع مركب من اثنين اصلين قديمين احدهما نور والآخر
ظلمة وانهما ازليان لم يزالا وانكر وجود شئ لا من اصل قديم
وزعم انهما لم يزالا قويين حساسين دراكين سميعين بصيرين
ومنه الفرقة الديصانية اصحاب ديصان اثبتوا اصلين
نورا وظلاما فالنور يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر
طبعا واضطرارا **قوله** ان الله هو خير محض فلا يمكن ان يوجد الشر
اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم فكل ما هو وجود محض
لا عدم فيه اصلا كواجب الوجود ولذلك قالوا انه خير محض
لان الخير المحض هو الوجود المحض والوجود المحض لا يحصل منه العدم فلو
حصل من الخير المحض شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل
ما فيه خير وشر فالخير لاجل راجع الى الوجود فلا بد ان يكون فيه عدم
بوجه ما هذا ان الخير والشر الحقيقى واما الاضافيان فقد يوصف

الوجود بالشر الاضافى كوجود النار فى الثوب مثلا ومصادفة القاطع
للعضو المقطوع وقد يوصف العدم بالخير الاضافى كعدم ما وجوده شر
اضافى بالنسبة الى ما هو شر له فالشرور الذاتية هى الاعدام
بالنسبة الى ما يستحيل ان يحصل من الوجود بما هو موجود بل علتها
عدم الوجود فلا يستند الى مبدا موثر موجود واما الشرور
الوضعية وان استدعت علة موجودة لكن هذا الاستدعا انما هو
من حيث كونها موجودة لا من حيث كونها شرورا فهى من حيث كونها
شرور مجعولة وصادرة من المبدا الذى هو صرف الوجود بالعرض
لا بالذات فلا يلزم كون شئ واحد خيرا او شرا ولا يكون
الشر صادرا من الخير المحض بالذات بل هو المحال بالعرض ولا استحالة فيه
قوله الاشياء على خمسة احتمالات لا شبهة فى ان اول الاقسام
لا يمكن وجوده اذ الوجود خير محض ولا فى وجود القسم الثانى اذ واجب
الوجود هو عين الوجود وهو خير محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه ومناط
الشر هو العدم ووجود القسم الثالث والخامس خلاف مقتضى الحكمة
فلا يليق بوجودين والقسم الرابع موجود اذ الشر الذى فيه قليل
بالنسبة الى الخير الذى فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
فلا ينبغى وقوعه من الحكيم هذا على ما هو المشهور واما على المحقق الذى
ذكرنا فالشر واقع فى القضاء الالهى بالعرض لا بالذات **قوله**
يلزم الزامهم بان الله هو مبداء الاشياء خيرها غالبة **اقول**

لا يتحقق الشر ... الوجود وجبر والعدم شر
ولا يوجد ... لا يتحقق خير الا الوجود
الا العدم ... خير الا الوجود
او راجع اليه ... راجع اليه
بوجه كلى ...

هذا الايدفع الشبهة اذ حاصلها ان الله هو صرف الوجود ومحض الخير
فيمتنع ان يصير مبدا للشر سواء كان قليلا او كثيرا اذ الشر اما عدم
واما تابع له والخير فكيف يمكن ان يحصل العدم عما هو وجود محض
لا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير فمغالطة لان صدور الخير الكثير المشتمل على الشر
وان كان قليلا لامتناع صدوره عما هو محض الخير وصرف
الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا بل هو خير لما هو عين فتدبر
فالوجه في دفع الشبهة ما حققناه **قوله** وقد نقلنا عن ارسطو
اقول ظني ان نقل ارسطو ليس لما ذكره بل لما حققناه **قوله**
وكانهم ارادوا معنى اخر قال شيخ الاشراق في حكمة الاشراق
بهذه العبارة وكلمات الاولين مرموزة وما رد عليهم
وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم
فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة
التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب وفرشاوشتر
وبوزرجمهر ومن قبلهم قال العلامة في شرحه اي وعلى الرمز
يبتني قاعدة اهل الاشراق وحكماء الفرس القايلين
بالاصلين احدهما نور والاخر ظلمة لانه رمز على الوجوب
والامكان فالنور قايم مقام الوجود الواجب والظلمة
قايمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدا الاول اثنان

احدهما

احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء فارس
الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله
في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس ثم قال
متنا وشرحا وهي اي قاعدة الشرق في النور والظلمة ليست
قاعدة كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وانهما مبدآن
اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا كل من يثبت مبدأين
مؤثرين في الخير والشر كالقدرية حكمهم حكمهما وكانه الى هذا المعنى
اشار عليه السلام بقوله القدرية مجوس هذه الامة والحاد ماني اي ليست
ايضا قاعدة الحاد ماني البابلي الذي كان نصراني الدين مجوسي الطينة
واليه ينسب الثنوية القائلون بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو
النور والاخر اله الشر وخالقه وهو الظلمة والالحاد التجاوز عن الحق
ولعقيدته التجاوز عن الواحد الحق وبعقيدته الثنوية الباطل وما يفضي
الى الشرك بالله اي ليست ايضا قاعدة ما يفضي الى الشرك بالله
كقواعد بعض الفرق من المليين وغيرهم انتهى **اقول** يمكن تاويل
قول المانوية والمجوس القائلين بالمبدأين الفاعلين احدهما فاعل
الخير والاخر فاعل الشر ايضا بحيث لا يلزم شركهم بان يكون مرادهم
بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل الشر هو الامكان فانك قد عرفت
ان الخيرات كلها راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الوجوب
والشرور كلها راجعة الى العدم ومنبع العدم هو الامكان واما

يلزم الترك

اعلم ان كلام [illegible] في ابطال [illegible] الجبرية [illegible]
بان افعال العباد مخلوقة لغيرهم [illegible]
والمفوضة القائلين بانهم [illegible] بالقضاء والقدر
في افعالهم ولا يقولون [illegible]
ويطلبون الاخرى [illegible]
الى مقتضاه [illegible]
[illegible] فالاجبار [illegible]
منهم واختياره والمجوس [illegible]
[illegible] الخير والشر [illegible] العباد
[illegible] باختياره [illegible]
في ذلك [illegible]
حيث انهم جاعلون [illegible] المجوس [illegible]
شركا في الخلق [illegible]
فذلك بل [illegible] القدرية باعتبار
يجعلون [illegible] والثانية باعتبار
نفي القول بالقدر [illegible]
القول به [illegible]
الحق في ذلك [illegible]
وهو المختار عند [illegible]
جميعا [illegible] التحقيق [illegible]
افعال العباد [illegible] باختيارهم [illegible]
وقدرهم [illegible]
من [illegible] لا جبر ولا تفويض
[illegible] وهو الموافق
[illegible] التحقيق [illegible]
سلمه

لوكان كل من المبدئين موجودا او مؤثرا في الوجود لكنه ليس كذلك
بل احدهما موجود مؤثر في الوجودات وهو الواجب تعالى والآخر
عدمي منشأ للاعدام وهو الامكان غاية ما في الباب انه يكون اطلاق
المؤثر والفاعل على العدم الذي هو الامكان على التجوز كما يطلق علته
العدم عدم علة الوجود وعلى هذا يكون يزدان اسما للوجه الواجبي
والاهرمن اسما للامكان وهذا تاويل لطيف لو لم نقل اقرب
من تاويل كلام حكماء الفرس فليس ببعيد منه كما لا يخفى **قوله** قال المجوس
ان ايجاد اهرمن ليس شرا آه اي ليس شرا اشد مفسدة من ايجاد
موجود يكون منبعا للشرور ابدا الآباد وعلى التاويل الذي
ذكرنا لا يكون اهرمن مجعولا اصلا **قوله** اللهم الا ان يراد من قولهم
خيرا ما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف ويكون
الصيغة للمبالغة في اصل الخيرية لا في ازديادها وعلى ما قاله الشارح
يكون المبالغة في ازدياد الخير وكذا على ما قاله المحقق الفخري وهو ان يريد
بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر
قال المصنف اعلى الله مقامه والاحكام والتجرد آه **اقول**
اراد اثبات علمه تعالى بذاته وبما سواه فاورد ثلثة دلايل
واحد منها لاثبات علمه بذاته واثنان منها لاثبات علمه تعالى
بما سواه ويتركب بانضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته الى كل واحد
من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلان لاثبات علمه مطلقا

علمه بذاته وبما سواه

علمه بذاته وبما سواه جميعا وكانه لهذه النكتة اورد الدليل المثبت
لعلمه بذاته بين الدليلين الاخيرين اما تقرير الدليل المثبت لعلمه
بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان واجب الوجود مجرد غاية
التجرد اذ المراد بغاية التجرد كون الشيء قائما بذاته غير متعلق الهوية
والوجود بمادة او موضوع وبالجملة الشيء يقوم بذاته وواجب
الوجود كذلك اذ هو غير متعلق بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو قائم
بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشيء آخر فهو موجود لذاته حاضر ذاته
عند ذاته غير غائبة ولا منفكة ذاته عن ذاته وهذا ضروري الثالثة
ان العلم هو حضور المعلوم بنفسه او بصورته عند المجرد الموجود بالفعل
القائم بذاته وانكشافه لديه ومثوله بين يديه وهذا ايضا ظاهر
واذا لاحظت هذه المقدمات ظهر لك ان واجب الوجود لكونه مجردا
غاية التجرد وكونه قائما بذاته وموجودا لذاته وحاضرا عند ذاته
غير غائب عن ذاته ومنكشف لذاته غير محجوب عنها عالم لذاته
وذلك العلم انما هو عين ذاته فهو عالم لذاته بذاته لا بامر آخر غير ذاته
فذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول وهو المطلوب واما الدليلان المثبتان
لعلمه تعالى بما سواه فتقرير الاول منهما ما اشار اليه بقوله والاحكام
ما ذكره الشارح واما الثاني منهما فما اشار اليه بقوله واستناد
كل شيء اليه **قوله** في تقريره لما ثبت ان جميع الموجودات
مستندة اليه تعالى وليس مستندة الى غيره الا شيئا فهو لم كونه

غير متعلق لشيء من الاشيا غير موجود لشيء من الاشيا بل هو موجود لذاته
قايم بذاته وجميع الاشيا لكونها معلولة له موجودة له حاضرة عنده
منكشفة لديه غير غايبة عنه لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول
فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة له كما صرح به المحقق
قدس سره في شرح الاشارات فهو عالم بها لان تجرد العلم
هو كون المعلوم موجودا لامر قايم بذاته وحاضرا عنده موجودا له
وغير غايب عنه كما عرفت فثبت علمه بجميع ما سواه وهو المطلوب
فعلى هذا التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضمه الى دلايل اخر
دالة على علمه بذاته كما اشار اليه الشارح وصرح به المحشي بل هو مستقل
في اثبات المطلوب واما تركيب الدليلين الدالين على علمه مطلقا
فتقريرهما ان يقال انه تع مجرد وفاعل للافعال المتقنة المحكمة
وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبافعاله لما مر او يقال انه مجرد
قايم بذاته وموجود لذاته وكل شيء غيره فهو موجود له وحاضر
عنده لكونه معلولا له وكل ما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه
لما عرفت ويمكن ان يجعل كل واحد من هذه الدلايل الثلث اشارة
الى دليل عام لعلمه بذاته ولعلمه بما سواه بان يقال انه تع فاعل
للافعال المحكمة المتقنة وكل فاعل كذلك فهو لا شك عالم العلم
بافعاله فاذا علم افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم
انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم

بذاته

بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء
بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته ومن امكن ان يحضر ذاته عنده فقد
حضر ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لم يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن
وهكذا يقال ايضا في دليل الاستناد فانه اذا استند كل شيء
اليه ومن جملته الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم بها ويتم باقي
الدليل الى آخره واما في دليل التجرد فيقال انه تع لكونه مجردا
عالم بذاته وذاته علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة العلم
بالمعلول وانما حملنا على هذه التقريرات اشارة الى ان الدلايل
عامة لا الى دلايل تامة لاحتياج كل منها الى مقدمة خارجة كما لا يخفى
هذا اثبات اصل العلم له بذاته وبما سواه وظهر مما ذكرنا في تقرير
الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه بذاته ايضا وهي ان علمه بذاته انما
هو عين ذاته لا امر آخر زايد عليها ومما ذكرنا في تقرير الثاني
من الدليلين المركبين لاثبات علمه المطلق لاح كيفية علمه بما سواه
ايضا على المذهب الحق من كونه بحضور ذوات الاشياء عنده وسيأتي
تحقيق جميع ذلك ان شاء الله تعالى قوله ثم لو سلطة تدل على علمه بذاته
كما قررنا من انه من علم افعاله امكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن ذلك
الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته قوله غير محتاج الى الارتباط بالغير
اي بالماهية وبالصفة الزايدة كما ذهب اليه الحكما والمحققون
من المتكلمين. والمراد من الاعراض في قوله عن الماهية والاعراض الاين

ونفي را كه استناد ونيز حسن في ثبوت زايد الاسلام
الا عليه بحصول الصورة ولبطلان الكلام
منه ان من الاداو الاطلاع عليه وليراجع اليه
مد

والكيف فان المجسمة ينسبونه الى الاين والصفاتية القائلون
بزيادة صفاته على ذاته ينسبونه الى الكيف فان الصفات
عندهم تكون اعراضا من مقولة الكيف قايمة بذاته تعالى عن ذلك فاما سائر
مقولات العرض ما عدا الاضافة ومتى فلم يذهب فيهم فيما بلغنا الى
انتسابها اليه تعالى الا مقولة الجدة في بعض تاويل الحنابلة على ما نقل
واما الاضافة فلم تتحاش احد عن وضعها له واما متى فلم يتحاش
الفهم عنها اكثر الناس لكن التحقيق يوجب تنزيهه عنه وكذا فيه **قوله**
وفي هذا الدليل سر هو الاشارة الى علمه بذاته على علمه بالاشياء اجمالا
كما سيجيء وكلامه تصريحا وتلويحا عن نقله **قوله** وعلى هذا يحمل قوله
والاخير عام اي على شمول علمه لجميع الموجودات بعد الفهم تعين ان يكون
هذا الدليل الاخير دليلا على اثبات اصل علمه بل يكون دليلا على
شمول علمه فقط لكنه خلاف المتبادر ولعل هذا الكلام منه
اشارة الى تخصيص الدليل الاخير بكونه عاما حالا وجه له فانه لا يدل
على العموم ما لم ينضم اليه شيء آخر اعني كونه عالما بذاته واذا احتاج الى الضم
ليصير عاما كان الاول الا ان الفهم لك كما عرفت فينبغي ان
يحمل هذا اشارة الى عموم العلم الثابت بالدليلين الاولين
لا الى اثبات اصل العلم فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم
في الجملة اما الاول فعلى علمه بافعاله المختصة به فقط واما الثاني فعلى علمه
بذاته فقط هذا الاخير دليل على ان العلم الثابت له في الجملة عام

اي شامل

اي شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها بجميعها مستندة
اليه تعالى وهذا وان كان صرفا عن الظاهر الا ان الدليل قد اوجبه
قوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل علمه مطلقا بان يقال انه تعالى مبداء
لجميع الموجودات التي منها العلماء في الجملة فهو تعالى عالم في الجملة لكون
الفاعل اشرف من اثره ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لما مر من انه
من علم شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم تحقق
العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع الموجودات لكونها معلولة له
والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قوله** ثم باحد الوجهين المذكورين
اي الوجهين المذكورين للاول من هذين الدليلين بان يقال على الوجه
الاول هو فياض العلوم الموجودات بذواتها فهو عالم بذاته بالطريق الاولى
ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت وعلى الوجه الثاني
هو فياض للعلوم مطلقا فهو عالم مطلقا ويلزم من علمه مطلقا علمه بذاته
لما مر ومن علمه بذاته علمه بجميع الموجودات كما عرفت **قوله** انما نفوا
العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء الا ان يقال انهم نفوا العلم الحصولي
الصوري عن ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده كما يشعر به دليلهم
وتكون تخطئتهم ان العلم انما هو هذا وجه والا فكيف يظن عاقل
ان العلم ما يكون قبل الايجاد وبعده لا يكون علما والذي دليلهم
انما يشعر باستحالة حصول الصور المتكثرة في ذاته تعالى لا باستحالة
كون العلم قبل الايجاد **قوله** فيكون الالتفات بها استفادة من غير

في بعض النسخ بهما على التثنية وفي بعضها بها على التانيث ولعل الاعظم
قد صحح نسخ التانيث بجعل الباء السببية والضمير للمعجزة اي بكون الالتفات
الى كون المرسل عالما حاصلا من الشرع بسبيل العقل فيكون وليست الباء
للتعدية الا ان يكون بمعنى الى لان الالتفات انما يتعدى بالى
ولم يذكر انه على احتمال كون الباء للصلة وبمعنى الى يكون ضمير التانيث
لماذا فانه لا معنى لرجوعه الى المعجزة كما لا يخفى وظني ان الاولى
على تقدير هذه النسخ ان يكون الباء بمعنى الى والضمير يرجع الى صفات
المرسل مما يتوقف عليه الارسال من وجود المرسل وعلمه وقدرته فان تلك
المذكور في عبارة الشرح وان لم يكن الا العلم والقدرة الا انه لا
في كون وجوده ايضا بمنزلتهما في توقف الارسال عليه واما النسخ
الاولى فالظاهر ان الباء فيها بمعنى الى وضمير التثنية للعلم والقدرة اي
الالتفات الى علم المرسل وقدرته مستفاد من الشرع لا لحصول العلم
بهما ويحتمل ان يكون اصل النسخ اليهما وقد وقع التغيير من الناسخ فان
مثل هذا التغيير غير نادر قال الشارح نعم يتجه ذلك في صفة الكلام
يعني يمكن اثبات صفة الكلام له تعالى بالادلة السمعية ولا يتوقف
تصديق الرسل على كونه تعالى متكلما بل انما يحصل بمحض اظهار المعجزة على يد
الرسول وهو يتوقف على كونه عالما وقادرا لا على كونه متكلما
فتامل قال الشارح واما دليل الحكماء آه اولهما دليل على اثبات
علمه تعالى بذاته وثانيهما على اثبات علمه بما سواه اما بالعلم الى

بسبب المعجزة وان كان العلم بكون المرسل عالما حاصلا من الشرع صح

الدليل الاول

الدليل الاول على ما هو المشهور واما مستقلا على ما اخترناه والمجموع
دليل على اثبات علمه تعالى مطلقا كما عرفت وفي كتب الحكمة مذكور ان
على انهما دليل واحد والا فلون ان يكون في غيرهما دليلين
وغاية التوجيه ما ذكرنا قال الشارح وكل مجرد عاقل اقول اذا كان
قايما بذاته مطلقا فان الصورة العقلية مجردة وغير عاقلة لعدم
كونها قايمة بذاتها بل بالنفس العاقلة والحاصل ان مناط العاقلية
هو كون الشي قايما بذاته اي غير حال في غيره سواء كان ذلك الغير
مادة او موضوعا ومناط المعقولية كون الشي حاصلا لموجود قايم
بذاته سواء كان ذلك الحصول بالحلول فيه او بدونه فكون الشي
مجردا عن المادة ليس شرط المعقولية مطلقا بل لكونه معقولا بالحلول
في العاقل فافهم وكل مجرد قايم بذاته فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه
عاقلا اذ المانع من كون الشي عاقلا هو كون وجوده في غيره لا غير
فاذا حصل له ما يصحح كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا حصل ما كان
التعقل بالفعل فهو كل مجرد قايم بذاته فانه عاقل بالفعل لان التعقل
هو حصول شي لموجود بذاته وذلك المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قايم
بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة له حاضرة عنده اي غير فاقد ذاته وغير
غايب ذاته عنه قوله ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلايقها
اقول المانع من التعقل اما مانع من العاقلية واما مانع من المعقولية
اما المانع من المعقولية فليس الا كون الشي موجودا في الغير سواء كان

ذلك الغير مادة او موضوعا فاما المانع عن المعقولية فهي المادة وعلائقها
لكن المادة وعلائقها ليست مانعة عن كون الشيء معقولا مطلقا بل
عن كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل فان المعقولية قد تكون
بحضور عين الشيء عند العاقل وقد تكون بحضور صورته عنده بان تكون
صورته حالة فيه ويجب ان تكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها
واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته
فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها كما سيأتي فلا يصح
القول بكون المادة مانعة عن التعقل على اطلاقه ولا حصر للمانع
عن التعقل مطلقا في المادة وعلائقها فاحفظ بذلك **قوله**
لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدركه اعلم
ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى الوجود المحمولي كقولنا الجسم موجود
والبياض موجود واما وجود لغيره ويسمى الوجود الرابطي
والوجود الرابطي كقولنا الجسم كاين ابيض واوميرس موجود
شاعرا والوجود في نفسه قد يكون ~~في نفسه~~ عين وجوده لغيره
كوجود البياض فان البياض موجود في نفسه موجود للجسم لكن وجوده
في نفسه عين وجوده للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود
الملك لزيد فان للملك وجودا في نفسه ووجودا لزيد لكن وجوده في نفسه
غير وجوده لزيد ولهذا قد يزول وجوده الثاني مع بقاء الوجود
الاول ثم الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قايم

بغيره

بغيره وباعتبار وصف زايد على ذاته موجودا لغيره قايما بغيره
وذلك كالكاتب مثلا فانه باعتبار الذات اعني الشخص الانساني
قايم بذاته غير موجود لغيره وباعتبار وصف الكتابة موجود لغيره
اعني ما يصير موضوعا له كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجه
اعني الوجود باعتبار الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك
الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك
اوصاف زايدة على ذوات الاشياء فان المعقول سماء
وارض والمحسوس جدار وسقف ولا شك ان ذات السماء
مثلا ليست عين المعقولية بل المعقولية انما عرضت لها باعتبار
كون صورته حاصلة للعاقل وان كان مع قطع النظر عن اعتبار المعقولية
اعني باعتبار ذاته غير موجود للعاقل بل موجود لنفسه فاذا كان اطلاق
المعقولية على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصلة للعاقل
وكون صورته حاصلة للعاقل هو بمعنى حصوله ووجوده للعاقل
فوجود السماء باعتبار كونه معقولا انما هو عين وجوده وحصوله للعاقل
وان لم يكن وجوده في ذاته عين وجوده لشيء آخر وهكذا الكلام في المحسوس
من حيث انه محسوس فقس عليه بيانه **قوله** لم يصح ان يكون ما وجوده
لغيره مدركا لذاته وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان ذاته معقولة
له ومعنى معقوليته كون وجوده لمدركه اعني لذاته وقد فرض ان وجوده
لغيره لا لذاته هف **قوله** اذ ليس وجوده الا كونه مدركا على صيغة

باعتبار م

المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية هو كون الشيء موجودا
لموجود قايم بذاته وهو كذلك لان ذاته موجودة لذاتها القايمة
بذاتها فموجوديته لذاته هو مدركيته ومعقوليته لذاته ويحتمل
ان يكون على صيغة الفاعل وذلك لان معنى المدركية والعاقلية
هو كون الشيء موجودا قايما بذاته حاضرا لديه وغير غايب عنه
وهو كذلك لانه موجود قايم بذاته حاضر لديه فذاته الغير الغايبة
عنه فموجوديته لذاته عين مدركيته وعاقليته لذاته قوله
لا يدرك ذواتها لكونها موجودة لمحالها التي هي آلات الاعضاء
لا لذاتها ومن هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدركات
المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات
العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه الشيخ الاشراق قوله
وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه اه هذا الاعتراض
اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين القايلين
بان مناط العاقلية هو كون الشيء موجودا قايما بذاته غير قايم
بالهيولى بل بالمحل مطلقا وعنده ان مناط العاقلية هو كون
الشيء ~~موجودا لذاته غير~~ نورا في ذاته قايما بذاته فالاشياء
عنده على قسمين ما هو نور في ذاته وما ليس بنور في ذاته
وما هو نور في ذاته اما قايم بذاته مستغن عن المحل ويسمى
النور المجرد والنور المحض واما قايم بغيره ويسمى النور العارض

وكذا

وكذا ما ليس بنور في ذاته ~~وهو نور في ذاته~~ اما قايم بذاته
مستغن عن المحل ويسمى الجوهر الغاسق واما قايم بغيره ويسمى
الهيئة الظلمانية فما هو نور في ذاته فهو شاعر بذاته وما سواه
اي ما ليس بنور اصلا او ما هو نور قايم بغيره فليس له شعور اصلا
فالمناط في العاقلية عنده ليس هو كون الشيء موجودا لغيره فقط
كما هو عند المشائين بل كونه ليس بنور في ذاته ايضا مانع عن التعقل
في الجسم وان كان عنده موجودا قايما بذاته لكن لكونه غاسقا ليس
بنور في ذاته ولا يكون عاقلا اصلا والنور العارض كضوء الشمس
مثلا وان كان نورا في ذاته لكن لكونه قايما بغيره غير قايم بذاته
فليس شاعرا ايضا فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر وكل
شاعر فهو نور في ذاته لذاته قوله فكانت الهيولى التي هي انها
شاعرة بنفسها اه بل يلزم تصور الهيئات الحالة فيها ايضا لكونها
موجودة لها حاضرة عندها غير غائبة عنها كما صرح به في حكمة الاشراق
بقوله واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيئات فتوهما
صورا او الصور اذا حصلت فيها ادركناها وليست الهيولى في نفسها
الا شيئا ما مطلقا او جوهرا ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع
الهيئات كما زعموا ولا شيء في حد نفسه اتم بطونا من الهيولى
سيما جوهريتها سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم ما
ادركت ذاتها لهذا التجرد ولم ما ادركت الصور التي فيها قوله

لكن الجوهر هو موجود لا في موضوع مع ان الوجود امر عرضي [illegible]
والتقييد بسلب [illegible] الهيولى [illegible]
[illegible] الا شيئا ما مطلقا مجردا عن المادة
والا [illegible] حكمة الاشراق [illegible]

لان تعليل الشيء بنفسه اه اذ حاصله ان كل مجرد عاقل بذاته لان ذاته
غير غائبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة عدم البعد بل كان تجوزا او كناية
عن العلم والشعور فكانه قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته وهو
كما ترى تعليل الشيء بنفسه قوله فاندفع النقض بالهيولى حاصل ما يدفع
به النقض هو ان المراد من قولنا كل موجود قايم بذاته عالم هو ان الشيء
اذا كان موجودا بالفعل ومتعينا بالتعين الحاصل له بالفعل في حد ذاته
غير قايم بامر آخر يكون عالما بذاته والهيولى ليست امرا موجودا بالفعل
متعينا بالتعين الحاصل له في حد ذاته من دون اعتبار الصورة الحالة
اياها بالفعل فان حقيقتها ليست الا شيئا ما او امرا ما مستعدا
للصورة والشيء لا يصير بمجرد كونه شيئا ما او امرا ما مع عمومه وابهامه
موجودا بالفعل ما لم يحصل بنحو من التحصل قال الشيخ في الشفا جوهر الهيولى
وفعليتها عليه كونها مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها
بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان يكون شيئا بالفعل بالصورة
وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر
واما ليس في موضوع هو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا
معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام
ما لم يكن له فصل يخصه وفصلها انه مستعد لكل شيء فصورته التي تظن لها
هي انه مستعد قابل انتهى كلام الشفا واما قول صاحب الاشراق
لا شيء في حد نفسها ثم بسائط فرض الهيولى كما نقلنا عنه آنفا

فجوابه

فجوابه ما قاله الاستاد المحقق الآلهي ضوعف قدره نحو اشتبه على شيخ
حكمة الاشراق من لزم هذا من باب الاشتباه بين المهية والوجود والخلط بين
حال الشيء في نفس الامر وحاله في مرتبة نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء
عن البساطة والتجرد لانها مكتنفة حسب تكثر الصور في الواقع لانها
ليست بمتحصل الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي يعتبر في كون
الشيء عاقلا هو تجرد الوجود لا تجرد المهية والمفهوم ولو كانت
الصور اعراضا متاخرة الوجود عن وجود الهيولى كتاخر السواد والكتابة
عن وجود الانسان لكان لما ذكره وجه وكذا البساطة التي اعتبرت
في البساطة هي بساطة كالجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود
لا بساطة المعنى ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بحسب نفسها وذاتها
وقطع النظر عن الصورة التي تحصلت وتقومت هي بها في الواقع كان
حالها باعتبار نفسها هي انه جوهر فقط اي جوهرية اي شيء كان من الصور
والصور خارجة عن مرتبتها واختلف في وجودها المتعددة فاذن انها في غاية
ضعف الوجود وضعف الوحدة شبيهة الوجود بوجود الكليات
الجنسية ووحدتها قوله فان الوجود هو الظهور فان قلت هذا يستدعي
كون الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة بل هي موجودة بوجود
ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما مر فاذا كان
الوجود هو الظهور او مستلزما له وللهيولى وجود لا محالة وان كان ضعيفا
فذلك الوجود الضعيف قايم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها

غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها
الذي في غاية الضعف فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت وفيه نظر
ذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سراية نور عشق الذي هو منبع الشهود
في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة كذا في الحشر اراد ان الوجود
بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه
اي غير قايم بالغير لا لنفسه قوله فههنا ان القضيتان منزلتان
فان كون الشيء موجودا بالفعل عند المشائين بمنزلة كون الشيء
نورا في نفسه عند الاشراقيين فكما ان الشيء اذا كان نورا
في نفسه وقايما بذاته كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته وعالما بها
وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء موجودا بالفعل قايما بذاته
كان ظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس وكان الشيء اذا لم
يكن نورا في نفسه او كان ولم يكن قايما بذاته لم يكن عالما بذاته قوله
ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية اه اي لا يحكم بان كل مجرد عن المادة فهو
معقول لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما يحكم به لان المجرد عن المادة
اما ان يصح ان يعقل اه فافهم قوله فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى
ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل عدم الحاجة الى ان يتغير فيه شيء
حتى يصير معقولا يستلزم كونه معقولا بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية
بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بدون حاجة الى تجريد واما كونه معقولا
بالفعل فانما يتحقق اذا تحقق هناك عاقل فقوله فهو اذن معقول

بالفعل

بالفعل ان اراد انه معقول بالفعل لعاقل آخر فهو يتوقف على فرض
عاقل آخر هناك ليصير معقولا بالفعل وايضا لا يتم التقريب وان اراد
انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح اذا ثبت كونه عاقلا لذاته
ومن لم يسلم كون كل مجرد عاقلا لذاته كيف يسلم كونه معقولا
لذاته واما قوله فانه ان لم يكن عاقلا لذاته كان معقولا بالقوة
فليس يصح لما عرفت من ان معنى كونه معقولا انه لا مانع فيه من المعقولية
بحيث لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريد فان اراد
بكونه معقولا بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه معقولا بالقوة بمجرد
عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه معقول بالفعل لذاته
فهو انما يثبت بعد ان يثبت كونه عاقلا لذاته وهل الكلام الا فيه
وايضا قوله فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة
منقوض بالصور المعقولة لنا فانها غير عاقلة لذاتها مع كونها معقولة
بالفعل لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان انما يصح كون الشيء معقولا
بالمعنى الذي ذكرنا ولا يصح كون الشيء عاقلا لذاته ولا كونه معقولا لذاته
ليلزم منه كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى على من له تدبر فيه بل بيان كونه
عاقلا لذاته ومعقولا لذاته انما هو بما ذكره هو ان معنى العاقلية
ليس الا كون الشيء موجودا قايما بذاته حاضرا لديه شيء وهو كونه
قايما غير غايب عنه ذاته كذلك وكذا معنى معقولية الشيء انما هو
كونه موجودا لموجود قايم وهو لكونه موجودا لذاته القايمة

بذاتها غير غايب عنها لكن قوله اما الاول فلان العلم عبارة
عن حضور المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد
ما هو المتبادر من هذه العبارة وهو كون حضور المعلوم من حيث هو معلوم العلم صح
عند العالم من حيث هو عالم والا لصار مصادرة على المطلوب لان من لم يسلم
كون ذاته من عالمة ومعلومة لم يسلم كون حضور ذاته عند ذاته
حضور المعلوم عند العالم وذلك ظاهر بل المراد ان العلم هو حضور شيء
عند موجود قايم بذاته ولا شك في انه حاصل في حق من كون ذاته
غير غايبة عن ذاته **قوله** اذ المقصود بكل منهما حاصل اشارة الى ان المراد
بانتفاء المنع عدم افراده لا ان المنع مندفع في الواقع ضرورة ان
التردد في حقيقة العلم بين امرين يقوي منع الجزم بكونها واحدا
بعينه فتامل واما عدم الافراد فلان الامر المهم لما كان لازما
للامر الاخر فانه مما يحقق حقيقة العلم وان لم يظهر اياه فتدبر
قوله بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة عما لا يخفى
ان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم له انما يكون بديهيا
لو كان المراد مما ذكره ما هو المتبادر منه وقد عرفت فساده
فلا فرق بين عبارة المواقف وبين ما هو المراد من عبارة الشارح
في ورود المنع وعدمه **قوله** تحدسوا من ذلك اي من مجموع
الامرين اعني كون النفس عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة بذاتها
فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث ذاتها بذاتها

بدون

بدون وساطة امر اخر من الاتها وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة
ولم يجدوها من حيث هي كذلك عالمة بالمعاني الجزئية المادية والمتحقق
في الصورة الاولى ليس الا حضور ماهية مجردة عند موجود مجرد
قايم بذاته وان كان باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور
مدخلا في كون الشيء معلوما لكن لا يحصل العلم بمجرد ذلك بان
مطلق الحضور كاف في ذلك لاحتمال ان يعتبر الحضور والقيام ثم
لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان تحقق القيام حقيقة
هناك علموا ان مجرد الحضور وان كان بمعنى عدم الغيبة كاف
في ذلك فتحدسوا من جميع ذلك ان مناط العلم انما هو الحضور مع التجرد
سواء كان حقيقة وذلك او كان حقيقة امرا اخر كان متحققا
مع ذلك البتة ويمكن ان يتحدس من علم النفس بقواها الحالة في محالها
التي هي اجسام مادية بمجرد حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولواحقها
غير معتبر في مطلق العلم بل اعتباره انما هو في العلم الحصولي كما عرفت سابقا
واما كون من حضر عنده مجردا قايما بذاته فانما يعتبر في العالمية
لا في المعلومية ويتحدس من ذلك ومن ملاحظة عدم امكان حضور
المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد القايم ومن انه لا يتصور حضور
شيء عند شيء لا يكون قايما بذاته وحاضرا لديه كل ذلك بمعونة الحدس
والحاصل ان هذا البرهان وكثيرا من البراهين المذكورة في العلم
الالهي انما يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينتفع به من لم يكن له

لانه غير بين ولا مبين وانفيه فهو اول المسئلة فتامل **قوله** وح
لاجل اندفاع المنع الثاني اه اي حين اعتبار التجرد والاستقلال
على ما في الموقف لعير ان هذا المنع على تقرير الشرح وارد غير مندفع
اصلا واما على تقرير الموقف مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط
التغاير بينهم في علم الانسان بنفسه بعين بما اختار الشق الاول من الترديد
قوله فنجرده لا يلزم العلم فيه بل يلزم فان العلم كما اعتبرنا في هذا
التقرير هو حصول الماهية المجردة عند الموجود القايم بذاته اعني عدم
بعدها وهو متحقق فيما نحن فيه والتغاير غير معتبر لما ذكرنا والنقض
بالحواس مندفع بعدم الاستقلال كما مر **قوله** فان الحكم بان الفاعل
العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي لعير ان هذا الدليل لا يتوقف
على هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية
بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو بديهي
فتامل **قوله** وليعلم ان الواجب الوجود عالم بجميع الاشياء اعلم ان المحققين
من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها
عنده لا بحصول صورها فيه ظهر ان حضور الاشياء انما يكون حين
وجودها لا قبلها ولا بد في اختياره من العلم قبل الايجاد فاضطروا
الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته تعالى ومقدم على كافة الذوات
وتقريره ان ذاته تعالى لما كان بذاته مبدا الفيضان لجميع الموجودات
عنه وكان علمه بذاته الذي هو عين ذاته علة لعلمه بجميع الموجودات

والكل فهاله

والكل فهاله ولا حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل الكل فيه
لذاته منشا لجميع الانكشافات كان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم
بجميع الموجودات المنكشفة بذواتها نسبة ملكة عالم ذي ملكة استخراج
العلوم المفصلة الى تلك العلوم كما ان تلك الملكة هي علم اجمالي بجميع
العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع العلوم
المتعلقة بذوات الاشياء وصفاتها الفائضة عن ذاته تعالى
فان قلت قد تقرر في محله ان التفاوت بين الاجمالي والتفصيلي
ليس الا في نحو الادراك لا في ذوات المدرك فلو كان علمه تعالى
بذاته علما اجماليا بجميع الموجودات لزم كونه تعالى لكونها عين علمه بذاته
عين تلك الموجودات او صورة علمية مطابقة لتلك الموجودات
وذلك باطل بالضرورة قلت لما كان ذاته تعالى مبدا الفيضان
بجميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدا لعلمه بجميع الموجودات
سمي علمه بذاته علما اجماليا بتلك الموجودات مجازا لتلك العلاقة
كما سمي تلك الملكة المذكورة علما اجماليا بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا معنى قول
بعض المحققين من ان عالميته تعالى عبارة عن كونه خلاق العلوم برمتها وفي الحكمة
ان العلم الاجمالي صورة علمية واحدة تشتمل اجمالا على الصور العلمية المفصلة
الحاصلة منها وعلمه تعالى بذاته باعتبار كونه علة بذاته وكون ذاته علة لجميع
الموجودات يشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كانه امر واحد
ينحل الى امور متكثرة وهذا معنى كلام المعلم الثاني هو الكل في وحدة

وبهيهات لارباب التوحيد لا تكملة العبارة ولا تفي ببيانه الاشارة
والذي يلخص لك ذلك هو ان وجود المعلول كانه رشح لوجود العلة
وفيض منه لكان الوجود قد زاد عليه وفاض على غيره فوجودات جميع
الموجودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود ما هو علة لها
حقيقة فهو عين جميع الموجودات الفائضة عنه المترشحة منه فالعلم به علم
بجميع الموجودات على سبيل الاجمال فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات
الفائضة منه لكن متبرأة عن شوائب الكثرة فهو الكل في وحدة فيفطن
جميع ذلك قوله فان بهمنيار بيان ذلك انه اعلم ان القائلين
بالعلم الحصولي ومنهم الشيخ وتلميذه اضطروا الى العلم الاجمالي
في اثبات علمه الكمالي فان كماله مما لا يكمل بكونه بالذات مع صور الموجودات
فيه والا لزم حاجته فيما هو كمال له الى غيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل قالوا
كماله ومجده تم انما هو بالعلم الذي هو عين ذاته وهو كونه بحيث ينكشف
عنه صور الاشياء معقولة مفصلة وهذا هو مقصود بهمنيار من هذا الكلام
وفي قوله كما ان البسيط عندنا [illegible] فان المعقولات البسيط
صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها
بالذات وانما التفاوت في نحو الادراك كما عرفت وذاته
[illegible] بالنسبة الى العلوم المفصلة تلك المتاخرة بل هي علة لتفاصيل تلك
العلوم فهو الاولى في النسبة المكمنة التي هي المبدا للمعقولات المفصلة
في المشاهد كما ذكرنا من السر وان كان بعيدا عن طرائقهم قوله

واجب الوجود

واجب الوجود مبدأ كل فيض اي كل وجود وهو … اي واجب الوجود
ظاهر بذاته على ذاته على ما في بعض النسخ الحاشية وهو الموجه في نسخ
الفصوص الحكمي وصلت الينا اي منكشف عند ذاته بمعنى انه عالم
بذاته ولكون ذاته مبداء الكل وظهور ذاته لذاته وكون العلم بالعلة
مستلزما للعلم بالمعلول فله الكل بالحضور العلمي كما ان له الكل بالوجود العيني
وقوله من حيث لا كثرة فيه اي اجمالا كما عرفت من ان علمه بالكل منطو
في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته فهو من حيث هو ظاهر اي عالم بذاته
ينال اي يعلم الكل من ذاته فهذا الكلام الى ههنا ظاهر الانطباق على ما هو
المختار من العلم الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخ الفصوص
وفي بعض نسخ الحاشية بعد ذاته ظاهر فيما هو المشهور من مذهب القائلين
وهو كون علمه بالكل بحصول الصور عنده ويمكن تاويله بان المراد
هو البعدية في الاعتبار اي اعتبار كون ذاته عالما بالكل بعد اعتبار
كون ذاته عالما بذاته او بعد ذاته لكن قوله فكثرة علمه بالكل كثرة
بعد ذاته صريح فيما قلنا ولو تكرر قوله في موضع آخر من الفصوص
علمه الاول بذاته لا ينقسم علمه الثاني اذ الكثرة لم تكن الكثرة في ذاته
بل بعد ذاته انتهى وهو مع ذلك غير مضر لغرض المحشي اذ قد عرفت
ان القائلين بالعلم الارتسامي في الواجب ايضا مضطرون الى القول
بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي فلما اشار الى العلم الاول في هذا الكلام
الى ان علمه الكمالي هو عين ذاته تعالى واراد ان علمه تعالى بالكل انما هو بالارتسام

الصور المتكثرة عندكم فكيف يكون عين ذاته فان قال الجواد فيه بان العلوم المتكثرة
ليس عينه بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا العلم الوحداني
الاجمالي عين ذاته ثم وقوله وعلمه بذاته نفس ذاته وفي نسخة المخصوص
قوله وعلمه بذاته بدون قوله نفس ذاته على انه يكون مجرورا معطوفا على ذاته
في قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته وهو اولى اذ ليس هذا موضع بيان
كون علمه بذاته نفس ذاته فلا تقريب لذكره اللهم الا على النسخة
التي فيها بدل قوله بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون مؤدى هذا الكلام مؤدى
النسختين معا فتدبر وقوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعني ان
صدور تلك الكثرة على ترتيب سبب ومسبب كما سيجيء في تقريرهم
فهذا الكلام انه ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل عليه قوله بالنسبة الى ذاته
ولو كان المراد به العلم الاجمالي ينبغي ان يقول ويتحد الكل في ذاته كما لا يخفى
قوله فهو الكل في وحدة عود الى اول الكلام وكالنتيجة له اعني بيان
العلم الاجمالي فان حديث كثرة العلم اعني العلم التفصيلي وقع في البين
على سبيل دفع الدخل كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام ظاهر الانطباق
على ما ذهب اليه ارسطو في اثولوجيا من ان البسيط كل الاشياء كما ذكرنا
احسن ويعني به الاول تم كل الوجود وتقريره ما ذكره استاذنا ادام الله
ضاعف قدره في الحكمة المشرقية بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته
كل الاشياء لا يعوزه شيء منها الا ما هو من باب النقائص والاعدام
والامكانات فانك اذا قلت ج ليس ب فحيثية كونه ج

ان كان

ان كان بعينها انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب
بنفس ذاته فكانت ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل ج
عقل ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كذلك فثبت ان موضوع
الجيمية مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون
ج ومن معنى به يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوب عنه
فعلم ان كل ما يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة مطلقا
فينعكس بنقيضه كل بسيط الحقيقة مطلقا فغير مسلوب عنه امر وجودي
فثبت ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام
والنقائص في الاعدام وبهذا ثبت علمه بالموجودات علما
بسيطا وحضورها عنده على وجه اعلى واتم انتهى **اقول**
وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان عين حقيقة الوجود بحيث لا يشوبه
نقص ولا عدم ولا تصور ماهية ولا تركيب بوجه من الوجوه بل هو صرف
الوجود ومحض الخيرية وعين الكمال فكل وجود وكمال وجود يفيض عنه
ويترشح منه فكل وجود وكمال وجود انبسط على هياكل الممكنات وقوابل
الماهيات مشوبا بالعدمات ومخلوطا بالنقائص في ضمن الكثرات
يجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال غير مشوب بالنقص
والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا سلب عنه شيء من الاشياء فانما
يسلب عنه ذلك الشيء باعتبار نقصه وقصوره ومهيته لا باعتبار
خيريته وكماله ووجوده فان كل موجود غير واجب الوجود فليس

فاذا قيل
بصرف الوجود ومحض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور المهية والامكان
الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا نقص الجسمية وقصور المادة وكذا
ليس بجوهر وليس بعرض ولا بفلك ولا بعنصر الى غير ذلك فالمسلوب عنه
ليس الا نقيصات تلك الحقائق ومهيات تلك الوجودات
فان ذاته لو كان مصداقا لسلب شيء من تلك الوجودات
من حيث هو وجود وحقيقة لزم ان لا يكون ذاته عين حقيقة الوجود
وصرف طبيعته فان عين حقيقة الشيء وصرف طبيعته لا يكون مصداقا
لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والا لم يكن طبيعة ذلك الشيء وذلك
هو التوحيد الوجودي الذي هو قرة عين الموفقة ونور حدقة البصيرة
فاغتنم ان كنت اهلا لذلك **قوله** ومراتبه اربع اعلم انه يجب
في علمه بالاشياء الى هذه المراتب لانه يجب لئلا ينفك علمه
بالاشياء في شيء من المراتب في نفس الامر فكما انه يعلم الاشياء
في مرتبة ايجادها في العين بعين تلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم
الاشياء في جميع المراتب السابقة على ايجادها وهي مراتب وجودات
عللها فاولها مرتبة وجوده اذ هو علة العلل ومبدأ المبادي على الاطلاق
فهو في مرتبة وجوده المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء
بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول
المجردة النورية التي هي وسائط فيضه ووسائل جوده ثم فلها تقدم
بالوجود على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء

في تلك المرتبة لا بوجودها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة
لامتناع وجود المتأخر في مرتبة وجود المتقدم ويمتنع انفكاك علمه عن العلم
بالاشياء في تلك المرتبة التي هي وجودات تلك العلل فوجودات
تلك العلل علوم تفصيلية له بذواتها وعلم اجمالي بسائر الاشياء
التي هي معلولات لها كما ان وجوده علم تفصيلي بذاته وعلم اجمالي
بمعلولاته وثالثها مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية اذ لها
تقدم بالذات على المهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تلك المهيات
في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بصورها
المرتسمة بافاضة الاول بواسطة القلم في الواح تلك النفوس
فما كان في العقول يصير تفصيليا في النفوس وهناك يمتاز المهيات
بعضها عن بعض ولهذا عبروا عن هذه المرتبة باللوح وعن المرتبة الثانية
بالقلم فالصور الكلية الحالة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية
له بتلك المهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخارج وهذه
هي مراتب علمه الاجمالية وما سوى المرتبة الاولى من هذه المراتب الثلث
مع المرتبتين الباقيتين من الاربع التي ذكرها المحشي هي مراتب علمه التفصيلي
فمراتب العلم الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس
واحدة اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط واثنتان اجمالية باعتبار
وتفصيلية باعتبار آخر **قوله** ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل في الرتبة
اشارة الى دفع ما تيسر الى فيما في الشريعة تارة ان اول ما خلق الله

في مراتب علمه الاجمالي والتفصيلي

نوري م

وتارة انه القلم وتارة انه العقل في المنافاة وذلك على ما ذكره بعض
المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارة عن معنى واحد فان
الصادر الاول باعتبار انه جوهر مجرد عاقل لذاته وعبر عنه بالعقل
وباعتبار كونه واسطة في نقوش صور جميع ما سيوجد الى
يوم القيمة في الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان العلم واسطة
في رسم الصور العلمية الى صفحة الاذهان على الالواح الصحيفة
عبر عنه بالقلم وباعتبار ان تلقى الوحي من حضرة الرب انما يكون باتصال
النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو ظرف في ذاته وسبب
لانكشاف العالم الربانية لتلك الذات المقدسة كما ان النور
الحسي ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف ساير الاشياء عند الحس
عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله عليها وعلى ساير
الذوات المتشعبة منها **قوله** وثالثها كتاب المحو والاثبات
سميت به لان الصور المرتسمة فيها لما كانت صور الجزئيات
الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك
الصور المطابقة لها **قوله** وعلى التحقيق المذكور وهو ان كون الواجب
علة اجمالي او تفصيلي **قوله** فيلزم المثل الافلاطونية اعلم ان المثل
الافلاطونية مفسرة تارة بالصور العلمية المعلقة الموجودة لا في موضوع
ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي باب اثبات وجود
الكلي الطبيعي بالطبايع المرسلة الموجودة في متن الدهر وحاق الاعيان

بالشرطيتها

بالشرطيتها من حيث هي ممتازة في عالم الامر عن الافراد ورائي
ما لها من الوجه في عالم الخلق بغير وجود الافراد مخلوطة بها غير متميزة
عنها وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب
وعالم الشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات
الصورة النوعية بالجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة
على جملة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كما ان النفس المجردة
بالهياكل التي تدبرها تختص بعينه وان هي الا ضرب من الملكية وخليفة
رب النوع المفارق الطبيعة الجزئية الجسمانية فيعلم انها مما عند التعبير من
الاخيرين باطل عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس هنا موضع
ذكرها **قوله** لزم ان يكون جميع الايجادات واجب الوجود مسبوقا
بالعلم اي حتى ايجاد الصور العلمية ايضا فاذا كان ايجاد صورة علمية
مسبوقا بالعلم وكان العلم بحصول الصورة كانت تلك الصورة
ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا فاما ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتب
الصورة العلمية الى صورة علمية هي عين ذاته تعالى فيكون حضور ما
عين حضور علتها مع وجوب التغاير بين الحضورين فان قلت كون
العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات
اي الوجودات بل تلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم
قلت لما كان وجود العقل سابقا على جميع الايجادات وكان في تلك
المرتبة عالما بذاتها وجب ان يكون علمها بمعلولاتها ايضا سابقا على المعلولات

او ثانيا مجرد

لظهور مجرد

بيان ان مثل الروفاو طلوس ما نعني بها وكلها باب ام الرعاج
حكمة

لتحقق الاستلزام منهما فتامل قوله ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى وذلك
لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشياء لا نفس الاشياء
الخارجية وانها عنده مبدأ ابهامنه او عندي انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية
الى هذا اعني الى العلم الحضوري فان ذوات الاشياء الخارجية من حيث
هي حاضرة عنده ليست زمانية ولا مكانية كما سبق بيانه وان كانت هي
بذواتها زمانية ومكانية فهي من هذه الجهة نسبة الصور العلمية التي ليست
بزمانية ولا مكانية فتفطن وسمعت استاذنا قدس سره ينقل
عن استاده سيد الحكماء والمجتهدين رحمه الله انه كان يأول
مذهب الشيخ والمشائين اعني القول بالعلم الصوري الى مثل ما ذكرنا ويقول
انهم اطلقوا الصور على ذوات الاشياء من حيث وجودها في متن الدهر
وانت خبير ببعد ذلك لتصريحهم بكون تلك الصور مرتسمة في ذاته
بخلاف المثل الافلاطونية فان المنقول عن افلاطون انها صور
معلقة لا في موضوع ولا في محل قوله واما حضور الصور الادراكية
الا قوله فبطريق آخر هو قيامها بامر آخر يعني ان الواجب اما هو حضور
الاشياء بجملتها عنده بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها بذاتها
في الاعيان لم وموجودات عينية قائمة بغيرها وهي حاضرة عنده
بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها بموضوعاتها في الاعيان
مع موضوعاتها فكذلك من الاشياء صور علمية للعلماء قائمة بذواتهم
لا بذواتها فيجب ان تكون حاضرة بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها

صورا

صورا ادراكية للعلماء عنده ثم فوجوب حضور تلك الصور الادراكية
ليس لاستتمام علمه بالاشياء المعلومة بتلك الصور للعلماء فان
تلك الاشياء معلومة له بذواتها بل لكون تلك الصور من جملة الاشياء
التي يجب تعلق علمه بجملتها فاعتبار كون تلك الصور الحصولية شهودية
له قائمة بمحالها التي هي ذوات العلماء ليس لكونه محتاجا في ادراكه
لها الى تلك المحال بل لزوم كون تلك المحال آلة لادراكه من غير ذلك
لوجوب كون تلك الصور بنحو وجودها الذي هو قيامها بمحالها
حاضرة عنده كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده هكذا ينبغي
ان يفهم هذا المقام قوله فبان يقال ان اريد بقولهم اي بقول
مورد الاشكال في ضمن قولهم لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم
بالمعلول لزم ان يكون جميع الموجودات واجب الوجود مسبوقا بالعلم
قوله ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو الظاهر
من دعوى الملازمة فانه ح يكون ترتب التالي على المقدم ظاهرا غير خفي
بخلاف ما لو اريد الشق الآخر الذي هو تسليم هذا الشق فانه ح موقوف
ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردناه هناك فتدبر قوله
وان اريد العلم بالمعلول العلم التفصيلي كان تم اي كان كون المراد
هو هذا ممنوعا فكان المورد ادعى ان المراد بهذا القول هو هذا
واذا كان هذا يلزم ذلك قوله اعلم ان للمتكلمين لا بأس
بان نحرر اختلاف الحكماء في علم الواجب ثم نقول اختلف

شرح [illegible] لجامعة [illegible] الحكماء [illegible]
الحكمة واصولها منه

41

الحكماء في ان علم الواجب بالاشياء هل هو حصولي اي بصور زائدة على الاشياء
مطابقة لها قائمة بذاته تعالى او بجوهر هو اول المعلولات او قائمة بذواتها
ويسمى بالعلم الصوري فالاول مذهب الحكيم ارسطاطاليس المعلم الاول والثاني مذهب
تاليس الملطي والثالث مذهب افلاطون الالهي على ما هو المشهور
او بحضور نفس الاشياء لديه تعالى وانكشاف ذواتها عنده بدون حاجة
الى حصول صور زائدة على ذواتها على التفصيل المذكور ويسمى بالعلم
الحضوري اما مطلقا كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب الشيخ الاشراق
واما كذلك في المعلولات القريبة واما في المعلولات البعيدة فبحصول
صورها في القريبة كما هو الظاهر من كلام المصنف والظاهر من كلام المعلمين ارسطو
وابي نصر والشيخ الرئيس واتباعهم وبالجملة جمهور المشائين اختيار
مذهب ارسطاطاليس وتقرير علم الصوري على ما قاله الشيخ في الشفاء ان المعنى
المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما اخذنا عن الفلك بالرصد والحس
صورته المعقولة وقد تكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود
بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت
فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول
الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته
كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات
على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان

تخصيص علم الصوري على ما قاله الشيخ في الشفا

للحار

للحار بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية
يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى
وهذا هو كون علمه بالصور واما كونها مرتسمة في ذاته
فقد صرح به في الاشارات ونظير ظهور ابتنائها ميله اليه في الشفاء
كما سننقله عنه ان شاء الله تعالى واما تقرير المذهب الثاني وهو
مذهب تاليس اعني حصول الصور في المعلول الاول فيما نقل عنه
في الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا مرد له هو ان المبدع ولا شيء
مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع
انما هو فقط واذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة وفي بعض النسخ
حتى يكون هو صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة
والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين هو تاييس ما ليس بايس واذا كان
هو مؤيس الايسات فالتاييس لا من شيء متقادم فمؤيس الاشياء
لا يحتاج ان يكون عنده صورة ثم قال وايضا فلو كانت الصور عنده لكانت
مطابقة للوجود الخارج ام غير مطابقة فان كانت مطابقة فلتعدد الصور
لتعدد الموجودات وليكن كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة
للجزئيات وتتغير بتغيرها كما تتكثر بتكثرها وكل ذلك محال لانه ينافي الوحدة
الخالصة وان لم يطابق الموجود الخارج فليست اذن صورة
انما هو شيء آخر ثم قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات
كلها وانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر فمحل

الاول م

الصور ومنع الموجودات هو ذوات العنصر وما هو موجود في العالم العقلي والعالم
الحسي الا وفي ذات العنصر صورته فان من كمال الاول الحق ان يشمل
هذا العنصر فما يتصوره العاقة في ذاته سه ان فيها التصور بعض صور المعلومات
فهو مبتدعه ومتعال بوحدانيته وهويته عن ان يوصف بما يوصف مبتدعه
انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب المنسوب الى افلاطون فلم نجد له
في كلام احد سوى هذا العنوان تقريرا محصلا لمعنى كون الصور العلمية قائمة
بذواتها والشيخ فيما نعلم من كلام الشيخ انها صور مفارقة على ترتيب
موضوعة في صقع الربوبية وهذا الكلام تري حوالة على مجهول واما المذهب
الآخر يعني العلم الحضوري فنقرره بما افاده المعلم الاول للشيخ الاشراق
في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال كثير
الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسئلة العلم وما ذكر في الكتب
لم يتنقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي فاذا انا بلذة
غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح انسي فرأيته
فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الاول على هيئة اعجبتني
وابهة ادهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي
وتبدلت بالانس وحشتي فشكوت اليه من صعوبة هذه المسئلة
فقال لي ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت وكيف فقال انك مدرك
لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او بغيرها فيكون لك
اذن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد

وظاهر

ابدع ه

مبدعه لـه في مبدعه

بيان علم الحضوري على ما افاده المعلم الاول للشيخ الاشراقي

وظاهر استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك فباعتبار اثر
في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها
فما ادركتها فقلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك
مطلقة او متخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة
في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة
لنفسها وان فرض منعها ذلك فلمانع آخر وانت تدرك ذاتك
وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت ادرك
مفهوم انا فقال من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت
ان الجزئي من حيث هو جزئي غير كلي وهذا وانا ونحن وهو لها معان كلية
من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت فكيف
اذا فقال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم
انك انت المدرك لذاتك لا غيرك ولا باثر غير مطابق ولا باثر
مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول فقلت زدني
فقال الست تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه
فقلت بلى قال الحصول صورة متخصصة في ذاتك وقد عرفت استحالته
فقلت لا بل على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص
وتعرف بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة لنفسها لا يمنع وقوع
الشركة فيها فليس ادراكك لها ادراكا لبدنك الذي لا يتصور
ان يكون مفهومه لغيره ثم اما قرأت في كتبنا ان النفس تتفكر باستخدام

كلية ه

فقال مفهوم انا ه

المتفكرة وهي تفصل تركيب الجزئيات وترتيب الحدود الوسطى والمتخيلة
لا سبيل لها الى الكليات لانها جزئية فان لم يكن للنفس اطلاع
على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات عن جزئياتها
وفي اي شي تستعمل المتفكرة وكيف ياخذ الجهال وماذا يفيد تفصيل
المتخيلة وكيف تستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة جزئية كيف تدرك
نفسها والصور الماخوذة عنها في النفس الكلية وانت تعلم بتخيلك
ووهمك الشخصين الموجودين ودريت ان الوهم يكر ما قلت
فارشدك جزاك الله عن زمرة العلم خيرا قال واذا دريت انها ادرك
لا بانطباع ولا بصورة فاعلم ان التعقل حضور الشي للذات
المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم
لانه يعم ادراك الشي لذاته ولغيره اذ الشي لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب
عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت
ذاتها وما غاب عنها واذا لم يكن لها استحضار عينية كالسماء والارض
ونحوهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها واما
الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع في الاجرام
والمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن الصور وان قيل
للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثان وذاتها غير غائبة عن ذاتها
ولا بدنها جملة ما ولا قوى بدنها جملة وكان للخيال غير غائب عنها
فكذلك الصور الخيالية فيدركها النفس لحضورها لا لتمثلها لذات

النفس

الخيال [illegible]

اي وهو [illegible] عالم [illegible] اي [illegible]
[illegible] الوهم [illegible] الا الوهم [illegible]
في الوهم [illegible] المدرك [illegible]
اي [illegible] منه [illegible]

النفس ولو كان تجردها اكثر لكان ادراكها بذاتها اكثر واشد
ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها واجزائها لها
اشد ثم قال اعلم ان العلم كمال للموجود من حيث هو هو والوجوب
يكثر انفع للواجب وجوده لانه كمال للوجود من حيث هو موجود والواجب
يكثر فلا يمتنع والممكن العام على واجب الوجود يجب له اذ لا يمكن بالامكان
الخاص شي عليه فهو واجب فيه جهة امكانية فيتكثر ثم قال فواجب الوجود
ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود المحض والاشياء حاضرة له
على اضافة مبدائية تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا تغيب عنه ذاته
ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة
هو ادراكه كما قررناه في النفس ورجع الحاصل في العلم كله الى عدم غيبة
الشي عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة
في حقه وكذلك السلوب ولا تخل بوحدانيته وتكثر اسمائه لتعدد السلوب
والاضافات ولو كان للنفس على غير بدنها سلطنة كما على بدنها
لادركته كادراكها البدن على ما سبق من غير حاجة الى صورة
فتبين من هذا انه بكل شي محيط وادراك اعداد الوجود هو نفس
الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال كفاك
في العلم هذا انتهى ما اردنا نقله من كلماته الشريفة وحكمه اللطيفة
ولعلك تعذرني في نقل هذا الكلام الطويل فان فيه شفاء العليل ودواء
الغليل قوله والا ليس لعقل ذاته بالتمام اي بالكنه او بالجهة التي هي

علة لملزومها وكل ما في الوجوب واحد وفي هذا اشارة الى ما اشتهر
من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول او مطلق العلم بها والمراد
ما ذكرنا **قوله** فليس لما يتصف بها فان معنى حمل الشيء العرضي هو ان
يكون ذلك العرض محمولا عليه ومبداء المحمول عليه ولوازمه على
تقدير وجودها فيه ليس محمولة عليه ولا مبداء المحمول عليه
وذلك لان العالم الذي هو محمول عليه ليس حمله باعتبار وجود
تلك الصور ولا تكون هي مبداء له بل حمله عليه انما هو باعتبار كونه هو
مبدا لتلك الصور ومصدرا لها اعني كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور
منكشفة له بل علمه ذلك فاذا وصف بانه يعقل تلك الامور
فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه محلها ويؤيده ما قاله المص
في شرح رسالة العلم وسينقله المحشي ره وحاصله ان العالم يطلق على من تمكن
من استحضار المعلومات اى وقت شاء وعلى المستحضر لها بالفعل
كالكاتب على القادر وعلى المباشر لها واطلاق العالم على الاول
انما هو باعتبار الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء
غير ذاته وليعلم ان المراد بالاتصاف هو الاتصاف بصفة حقيقية
غير اضافية فلا يقدح كون تلك مبداء لاتصافه بالعالمية الاضافية
فانه لا امتناع في احتياجه في الاضافات الى غيره بل الامتناع
انما هو في الصفات الحقيقية وفي هذه اشارة الى دفع ما ظن ورد
عليهم من لزوم كونه متصفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وكونه

قابلا

اتصاف م

عليه م

وان كان الصور مبداء لاعتبار عليه بل مجاز باعتبار الشيخ كما بين ما هو محمول عليه ليس موجود وفاء ورد ومزيد وغيره ان يكن منه الله اعلم

فيه

قوله بوده م

الصور م

قابلا وفاعلا اما دفع الاول فقد عرفت واما دفع الثاني فبيان يتوقف
على ان ههنا اشتباها ما بين القبول بمعنى الاتصاف والقبول بمعنى مطلق
المعروضية والموصوفية وفرق بين الموصوفية والمتصفية فان الثاني
لا يتحقق بدون الانفعال بخلاف الاول والمحال انما هو اجتماع الفعل والقبول
بمعنى الانفعال والاتصاف لا مطلقا وقد عرفت انه لا يلزم
ههنا قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه فرق بين ان يوصف
جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف
بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذ حقيقة الاول
على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه
لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل وهذا الحكم مطرد في جميع البسائط
فان حقايقها تلزم عنها اللوازم على انها حيث قابلة وفاعلة
فان في البسيط عنه وفيه شيء واحد واما قولنا ويفصل عنها فهو اشارة
الى دفع لزوم كونه محلا لمعلولاته الممكنة فان ذلك انما يكون
محالا لو لزم الانفعال عنها وليس بلازم واما لزوم كونه محلا
لمعلولاته المتكثرة فدفعه الشيخ في مواضع من كتاب التعليقات
وغيره وحاصله ان هذه الكثرة هي بعد الذات الاحدية بترتيب
سببي ومسببي لازمة فلا يثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور
الموجودات المتكثرة عنه لا يقدح في بساطة الحق لكونها صادرة
عنه على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معلولاته المفصلة الكثيرة

والانفعال م

انما يترتب عنه على وجه لا يثلم بالوحدة الصرفة فتلك الكثرة مرتقي الى المبدع
ويجمع في واحد محض فهي مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات
اذ الترتيب يجمع الكثرة في واحد وهذا اما وعدنا ك عند قول
المعلم الاول فهو الكل في وحدة قوله فان كونه واجب الوجود
بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه على لقوله فليس مما يتصف بها
يعني ان كمال الواجبية لا يحصل له بتلك اللوازم بل انما يحصل له
ذلك الكمال بمبدائية لتلك اللوازم بل قوله بل ما صدر عنه
انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما كاملا يعني فليس مما يتصف بها
بل ما صدر عنه آه فتدبر قوله وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض
ينفعل عنها بان يكون خارجا يستكمل بها استكمالا وضعيا
وقوله بل كماله انه بحيث يصدر عنه مثل اللوازم اي ليس كماله بالانفعال
عن تلك الاعراض والاستكمال بالاتصاف بها بل كماله آه
فتدبر وقوله ولوازم ذاته هي صور معقولاته آه تمهيد لقوله
فمعقولاته اذن فعلية واعلم ان المعقول فعلي وانفعالي اما
المعقول الانفعالي فما يكون جهة موجوديته مغايرة ما لجهة
لجهة كونه حاضرا للمدرك كما في تعقلنا الاشياء التي رقم عنا
والمعقول الفعلي ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها
هي جهة حصوله لمدركه ولا يكون مغايرة بينهما الا باعتبار كما في تعقلنا
افعالنا الذاتية الصادرة عنا حال كونها صادرة عنا

وح فقط واعظم منهما والمشهور ان العلم اما سبب لوجود المعلول
في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته وهو الفعلي او سبب
من وجود المعلول كما اذا شاهدت شيئا ففعلته وهو الانفعالي او لا هذا
ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك
قوله وليس يجد في الوجدان اي لا نعلمه كاملا او واجب الوجود
بهذه الحيثية او لا نصفه بها بل انما نعرفه او نصفه بالحيثية الاخرى
وفي بعض النسخ وليس يحجب بالميم والظاهر انه اشتباه والا لكان
ينبغي ان يقول كونه بحيث فتدبر قوله وصاحب الشفاء فيه متحير بين
المذهبين لا بد لنقل ما في الشفاء المعان لنظهر لك حقيقة الحال
قال في فصل معقود لبيان نسبة المعقولات الى الاول تعالى بعد ما اثبت كون عقليته
للاشياء بالصور لا بذواتها بيان تعقلنا بعضه منه فيما مر كلاما بهذه
العبارة فبقي لك النظر في حال وجود ما هو معقوله انها يكون موجوده في ذات
الاول كالوازم التي تلحقها او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره
كصور مفارقة على ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث موجوده في عقل
او نفس اذا اعقل الاول من هذه الصور ارتسمت في احدهما كان فيكون ذلك
العقل او النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة ويكون معقولة له على انها فيه
ومعقولة للاول على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات
اجزاء ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون
من جهتها واجب الوجود لملاصقته ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة

في ان نسبة المعقولات الى المبدع
كيف هي على ما قال الشيخ
في الشفا

لکل ذات عرضت الصور الافلاطونیة وان جعلتها موجودة فی عقل ما
عرض الخ ما ذکرناه قبل هذا فی الحاشیة والی ما ذکره قبیل هذا القول
مما حاصله لو کانت تلک الصور المعقولة مرتسمة فی عقل او نفس
فیه صح الاول تعقل ذاته مبدأ له فیجب ان یکون صدورها عنه علی سبیل
تعقل الخیر ای علی سبیل ما اذا عقله خیرا اوجده وینقل الکلام الی ذلک
التعقل و یتسلسل ثم قال بعد جملة ما ذکرنا فینبغی ان تجتهد جهدک
فی التخلص عن هذه الشبهة وتتحفظ ان تکثر ذاته ولا تبالی بان تکون ذاته
ماخوذة مع اضافة ما ممکنة الوجود فانها من حیث هی علة لوجود زید لیست
بواجبة الوجود بل من حیث ذاتها و تعلم ان العالم الربوبی عظیم جدا
فقوله و لا تبالی صریح فی اختیار المذهب الاول و فی قوله و تعلم الخ
اشارة الی ذلک وح فلا حیرة فی کلامه و تردیده بین
الشقوق لا یدل علی تحیره بل هو دأبه و عادته کما لا یخفی علی من له
ادنی تتبع لکلامه علی ان التحیر لو کان لکان بین هذین المذهبین
والصور الافلاطونیة وکون المعقولات اجزاء لذاته جمیعا فلا وجه لتخصیصه
بکونه بین هذین المذهبین فقط **قوله** لان فی کل منهما اما فی الاول
فلان نقض منهم ان تلک المعقولات ان جعلت لوازم ذاته عرض لذاته
ان لا یکون من جهتها واجب الوجود ولمن صفته ممکن الوجود واما فی الثانی
فما ذکره ما نقله الخ من انه یلزم ان لا یکون صدورها علی سبیل تعقل الخیر **قوله**
الا بالاشارة یمکن ان یکون هذه الاشارة فی قوله واستشهاد کل نظامیه

فان الاستدلال لا ان یکون العلم بالکل مستلزما للعلم بالمعلول الصادق بالعلم
قبل الایجاد و یمکن ان یکون نحو قوله ولا یستدعی العلم صورا مغایرة للمعلومات ما
عنده لانه نفی ان یکون العلم صورا مغایرة ولم ینف ان یکون مغایرا
فبقی احتمال علم یکون مغایرا للمعلوم و لا یکون صورة له وهو العلم الاجمالی
الذی هو عین علمه بذاته بل عین ذاته فان ذاته لم مغایرة للمعلومات
ولیست صورة لها فتامل **قوله** فاختار المذهب الثانی فان حاصل
هذا المذهب هو ان الواجب عالم بالجواهر الاول و بالصور التی فیها بالعلم
الحضوری و بسایر الاشیاء بتلک الصور فانه لما نفی کون علم واجب
الوجود بالصور الحاصلة فی ذاته ولیس من نفی علم الواجب مطلقا
ثبت کون علمه بها بالصور و بما حلت فیه الصور بالحضور وهو بعینه
اختیار المص فانه قال فی شرح الاشارات بعد ما نقض کلام الشیخ
فی کون علم الاول بها بالصور المرتسمة فی ذاته و بین عدم احتیاجه
فی علمه بمعلولاته الذاتیة الی صور زائدة علی ذوات تلک المعلولات
وعدم مغایرة ذات المعلول وعقل الاول له فیه بالذات بل بمحض
الاعتبار بهذه العبارة ثم لما کانت الجواهر العقلیة تعقل ما لیس بمعلولات
لها بحصول صور فیها وهی تعقل الاول الواجب ولا موجود الا هو
معلول للاول الواجب کانت جمیع الصور الموجودات الکلیة والجزئیة
علی ما علیه الوجود حاصلة فیها والاول الواجب یعقل تلک الصور
لا باعتبار ان تلک الجواهر و الصور وکذلک الوجود علی ما هو علیه فان

بیان ما قاله المص من علم الواجب
بکلیات و جزئیات

تلک الجواهر مع صح

قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه يدل على كون علم الواجب باعيان
الاشياء التي صور ما حاصلة في الجواهر العقلية انفسها حضوريا وهذا ليس
في المذهب الثاني لان حاصله انه تعالى لا يعلم سوى المعلول الاول الا بصور
حاصلة في المعلول الاول انه تعالى يعلم الاشياء مما سوى ذاته من الموجودات
العينية الا بصور حاصلة في ذاته قلت نعم لكنه صرح في شرح الاشارات
بان ادراكه للمعلولات البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شأنها
امكان ان توجد في وقت او تتعلق بموجود يكون بارتسام صور المعقولة
في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا وبالذات
وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسامها في آلات
مدركها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا على ان ذلك ليس نصا على ما ذكرت
لاحتمال ان يكون المراد وكذلك يعقل الوجود ونفس تلك الصور القائمة
بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له وعلى ما هو عليه الوجود كما يدل عليه قوله
على ما هو عليه فانه لو كان المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا كما لا يخفى
على المتدبر هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه التطبيق بين المذهبين اي مذهب
المص ومذهب الثاني فتامل قوله لما في المذهب الاول من الامور المذكورة
قلت بعد تقرير كلام الشيخ لا شك في ان القول بتقرر لوازم
الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول
بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقول بان

معلوله

معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته
بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء
فهذه مفاسد خمسة اوردها المص على الشيخ والعجب ان دفع اكثرها
موجود في كتب الشيخ وغيره كانه لم يتم عند المص لكنه كان عليه ان يشير
الى مواضع الخلل فيما دفعوا به تلك المفاسد والحق ان شيئا من تلك
المفاسد لا يرد عليه كما عرفت بل الذي يرد هو ان المذهب الثاني
في النفس بالنسبة الى الاشياء غير الجوهر الاول هو ان العلم بالكنه في
ذوات الاشياء بوجوداتها العينية اتم في باب العلم من صورها
لا اظن ان يشك في ذلك عاقل وهو ممكن في حقه تعالى فيجب اتصافه به
بخلاف العلم الارتسامي لكونه انقص منه فيكون نقصا في حقه تعالى فان قلت
فما تقول في المعلولات البعيدة من الامور المادية والجزئيات الكائنة
الفاسدة وكيف يمكن حضورها عنده تعالى مع كونها مادية ومختصة بازمنة
وجوداتها وكونه مجردا ازليا ابديا قلت اما المادية فقد عرفت
ان التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق التعقل بل انما هو شرط
التعقل الارتسامي لا الحضوري ولا امتناع في حضور المادي
عند المجرد كما لا امتناع في كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول مع المعلول
وليس المراد هو الحضور المكاني الوضعي بل انما المراد هو الحصول له بنفس الذات
كحصول المعلول عند العلة واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية
فنقول نسبته كافة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة كنسبة قاطبة

٤٠٨

شيء من جهة

المكانيات وليس له بالنسبة الى الزمانيات قبلية زمانية ولا بعدية
ولا مقارنة زمانية لعدم اختصاصه بشيء من الازمنة بل هو
محيط بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة الى شيء من المكانيات
فوقية ولا تحتية ولا مقارنة مكانية لعدم اختصاص وجوده
بمكان واحد كما ان الامتداد المكاني بصفحته كنقطة واحدة
ولا يتوهم ان فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث فانا لا نقول
ان كل حادث فهو في الازل حاضر عنده بل نقول ان الحادث
في وقت وجوده حاضر لديه ومنكشف عنده مع كونه في الازل
وهذا الذي ذكرت وان كان منقولا عن الحكماء كما سيأتي
في الشرح الا انهم قالوا ذلك في الشهود العلمي الذي هو بحسب الارتسام
في ذاته او في شيء آخر على اختلاف المذهبين كما عرفت
لا بحسب الوجود العيني وانا اقول انه كذلك بحسب الوجود العيني ولو تفطنوا
لذلك لاستراحوا من تجشم التكلفات في تصحيح علمه بالاشياء
والدليل على انهم لم يتفطنوا لذلك ما قاله الشيخ في الفصل
المذكور من الشفاء ولا تظن ان الاضافة العقلية بتدبير ما من تجريد
وغيره يكون هو عقلا بالفعل بل يلزم هذه الاضافة اليها وهي حال معقوليته
ولو كانت من حيث وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما هو يوجد
في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد
الى آخر ما قاله هناك والنقد فان المصنف مع كونه مطلعا على هذا الكلام

من الحكماء

اي هو محيط بكلية المكان فالامتداد المكاني بطوله بالنسبة اليه كنقطة واحدة

من الحكماء وشدة مبالغته في تقريره وتصحيحه في شرح رسالة العلم على ما سننقله
قد جعل ادراكه للمعلولات البعيدة من الماديات والمعدومات التي من شأنها
ان توجد في وقت بارتسام صورها في معلولاته القريبة كما نقلنا عنه
وهذا دليل على ان المقررين لهذا المطلب الثاني انما قرروه باعتبار
الشهود العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود العيني والحاصل ان عدم تفطنهم
لذلك مع شدة تقريرهم له امر غريب لكن تفطنهم له والقول معه بذلك
بما قالوا اغرب **قوله** واشار فيه الى التحقيق الذي ذكرته اولا ان اراد
العلم الاجمالي او اياه والتفصيلي فلا اشارة فيه الى العلم الاجمالي
كما لا يخفى على من رجع اليه وان اراد التفصيلي وكون علمه تعالى بمعلولاته القريبة
بنفس ذواتها وبمعلولاته البعيدة بالصور الحالة في المعلولات القريبة
فالمذكور فيه ليس الا شدة تقريرا لذلك فلا معنى لكونه اشارة اليه
قوله ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي
وليس فيما ذكره المصنف في شرح رسالة العلم منه رسم ولا اثر بل ما ذكره بعد
الكلام المنقول ليس الا ان ادراكه للمعلولات البعيدة بارتسام
صورها في معلولاته القريبة وهي مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها
تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول
الفعالة والحاصل ان القول بان علمه بالجزئيات المتغيرة قبل الايجاد
علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري مما لم اجده في كلام المصنف ولا
في كلام القوم المعتبرين وعندي ان ذلك امر توهم المحشي من طبقته

فى بعض كلمات المص وغيره وظنى ان ذلك امر لا يتيسر الا لمن يعتقد فى نفسه حقيقة كونه مجردا غاية التجرد ومنزها عن الوقوع فى شئ من الاوهام والا فكيف يمكن وقوعه فى شئ منها ومن لم يتجرد بالنسبة الى شئ لكن فهم ذلك حقيقة لا يمكن الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين واطراف القياسات المؤدية الى وجوب كونه منزها عن نحو ما فى التجرد بشرط رفض حكم الوهم بالكلية وانى يتيسر له ذلك فالذى اعتقده من علم الواجب بالاشياء الكلية والجزئية انه بجميعها حضورى انكشافى وانه هو ٤٣

فى الازل يرى الاشياء فى الابد وفيما بينهما بانكشاف ذواتها لديه وان كان بعضها بالنسبة الى البعض غير موجود بعد وغايبا عنه وليس علمه بشئ من الاشياء بارتسام صورة لا فى ذاته ولا فى غيره نعم جميع الصور النفوس الادراكية الحاصلة فى المدارك العالية والسافلة التصورية والتصديقية صادقة او كاذبة بل جميع الاوهام والخيالات لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده مع مداركها التى هى محالها ومعلومة له بنفس تلك الصور وليس تلك الصور علما له بما سوى ذات تلك الصور والمعلومات بتلك الصور للمدارك المذكورة معلومة له بنفس ذواتها لا بتلك الصور ومن هذا ظهر كيفية علمه بالممتنعات والمعدومات واسا ادفيه **قوله** واما تقرير السؤال والجواب على وجه ذكره الشارح فى جواب السؤال بقوله والجواب منع كون

العلم نسبة

بيان ما ان علم الواجب تعالى بالاشياء الكلية والجزئية

العلم نسبة محضة انه ليس شرحا لقول المص والتغاير اعتبارى بل شرح ما بناه على التسليم بقوله سلمنا كون العلم نسبة محضة كما صرح بقوله ولا هذا اشار بقوله حتى لا يرد ان يقول الى ذلك لكنه لما بنى السؤال على كون العلم نفس النسبة وجواب المص مبنى على تسليمه فظاهر انه يمكن منعه الفيه اشار فى تقرير الجواب الى ذلك اولى وحمل جواب المص على الشرح لانه اسند المنع المذكور بما يناسب مذهب المص وذلك يبنى عليه كما لا يخفى على آخر وسواء لا قرون لبناء السؤال على كون العلم النفس النسبة بل الكيفية كونه مستلزما له لوضوح لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشى للسؤال انما هو على ذلك فتدبر **قوله** الا ان الانسب ان يقال لما حمل الشارح قول المص والتغاير اعتبارى على جواب استدلال من نفى علم الواجب بذاته وقع الجواب عن استدلال من نفى علمه بما سواه حمل هذا الكلام على الجواب عن الاستدلال الاول والمحشى لما حمل الكلام السابق على الجواب عن كلا الاستدلالين جعل هذا الكلام على نفى من ذهب الى ارتسام صور المعقولات فى ذاته الانسب لاقتضاء المقام نفى هذا المذهب ايضا ولما ذكرنا فصلنا عليه دون ان نخطئه فتدبر **قوله** بل باشتراكه مع غيرك وذلك لان الصورة العقلية تفيض من العقل الفعال وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول والاستعداد فقط **قوله** بل انما يتضاعف اعتبار تلك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط اى كل منهما فقط لغير ان تضاعف الاعتبارات قد يكون باعتبار تعلقها بذاتك فقط

وذلك في صورة علمك بذاتك وقد يكون باعتبار تعلقها بالمعلوم
فقط وذلك في صورة علمك بتلك الصورة وقد يكون على سبيل
التركيب اي باعتبار تعلقها بكل منهما وذلك في صورة علمك
بانك عالم بتلك الصورة فانك حينئذ عالم بذاتك وبتلك
الصورة معا وفي كل منها لا بد من انضمام الاعتبار فتدبر قوله
فان قيل بل لحضور الاشياء انفسها عنده اعلم ان ههنا اشكالا
مشهورا قد استصعبوه وهو انه كيف يصح القول بحضور
المعدومات في الخارج واحوالها خصوصا الممتنعات الوجود
عنده تعالى والحال ان الحقايق لها ثابتة حتى يتصور وكيف يمكن
حضور الحوادث قبل وجوداتها مع وجوب كونه تعالى
عالما في الازل بها والجواب عنه على ما تقرر عندي اما عن الحوادث
فبما مر من استواء نسبته تعالى لجميع اجزاء الزمان والمكان وما فيهما
واما عن المعدوم والممتنع فهو ان المعدوم والممتنع ليس بشيء في الخارج
والله بكل شيء عليم وباعتبار ارتسامهما في الاذهان شيء حاضر
بنفس صورته الارتسامية مع ما ارتسمت فيه عنده تعالى فلا اشكال
اصلا واجاب المحقق الفخري عن هذا الاشكال بان حاصله ان ذاته تعالى
علة مقتضية للاشياء اما بواسطة او بدونها والعلم التام بالعلة يستلزم العلم بجميع
وجوهها يستلزم العلم بالمعلول كذلك في المعدومات والحوادث والممتنعات
متفننة بهذا الاقتضا غير غائبة ولا سبيل لنا الى معرفة كنه هذا الحضور

والتعين

في ان علمه تعالى بالممتنعات والمعدومات
كيف يتصور حتى يتفرع عليه
حضورها عنده تعالى

والتعين كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته والعجب انه كيف جعل
ذاته تعالى مقتضية للمعدومات والممتنعات وكيف جعلها متفننة حاضرة
مع ان التعين والحضور لا يكونان بدون الوجود ومع ذلك تفاخر
فقال وهذا غاية ما يقال في هذا المعضل الذي تحير فيه الفحول وذوي
العقول هذا واكتفى بعضهم في كيفية علمه تعالى بالحوادث قبل الايجاد
بالعلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى وغفل عن الاشكال وهو
انه ينافي وجوب كونه تعالى عالما في الازل بخصوصيات الاشياء
واحوالها من حيث التعين والامتياز والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك
والمحقق الفخري نسب هذا القول الى المحرزين ثم اورد نقضا وذكر
افتراء عليه فانه قال يكفي العلم السابق على جميع الايجادات
سبقا ذاتيا علما اجماليا هو عين ذاته تعالى فتوهم هذا المحقق
ان مراده بذلك هو العلم السابق على ايجاد الحوادث سبقا
زمانيا بل المحرز صرح بان العلم السابق على ازمنة وجودات
الحوادث انما هو الصور الحالية في المدارك فذكر مع الجواب عن هذا
الاشكال عنده قوله فاشار الى مذهبي القولين الاول قوله
العاقل كما لا يحتاج الى الثاني قوله ولا تظنن الى قوله ولما كان
البيان سهل المأخذ هو معناه ان عدم استدعاء العلم صورا
مغايرة مدلول دليله ولم يلتفت الى تقرير الدليل والبيان لكونه
سهل المأخذ بل اقتصر على ذكر المدلول الذي دفع الظن المذكور اي حتى

٨١

استدعا العلم الصوري المغايرة الذي هو المهم ههنا لكونه اي لكون الظن المدفوع
منشأ للحكم المردود المذكور اي الحكم بتغير صور المعقولات في ذاته بعد
فتأمل **قوله** اشد تأثيرا في الانكشاف وذلك لكون الشيء حاضرا بذاته
وبصورته معا فيكون الانكشاف اتم بالنسبة الى ان يكون حاضرا
بصورته فقط الا انه لا يحسن التشبيه بما نقل عن المص بقوله كما في قيام نفس
عن المص اي في قوله واذا كان مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
يعني اذا كان الصادر عنك بمشاركة الغير منكشفا فالصادر عنك
عن العاقل الفاعل المستقل بالتاثير اشد انكشافا وليس فيما ذكره المص
حديث كون الشيء حاضرا بالوجهين وان اريد انه اشد تاثيرا في الا
لكونه حصولا للفاعل المستقل بالتاثير كان التشبيه حسنا الا انه لا دخل
في ذلك لقوله منها الصور الادراكية فتأمل **قوله** كما نظيره انفا
في كلام المص المنقول اي في قوله معلوم ان حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فانه صريح في ان الثاني في كونه حصولا
للغير ليس دون الاول في ذلك وكلام المحشي ههنا ان الثاني في كونه
حصولا للغير اولى من الاول في ذلك فهو نظير لما قاله لا انه عينه فتدبر
قوله وقيل عليه ان ذلك غير لازم الى قوله وهذا ما اقول به عاقل
اجيب عن كلا الاعتراضين بان غرض المص دفع الاعتراض المورد
على علم الواجب ومحصله ان حضور المعلوم عنده ان كان بالارتسام

لزم كونه

لزم كونه قابلا وفاعلا وكونه موصوفا بصفات غير سلبية واضافية
فيلزم الكثرة في الذات الاحدية من كل وجه وان كان بقيام المعقولات
بذواتها يلزم المثل الافلاطونية وحاصل الدفع انه ليس شرط التعقل
والعلم حصول صورة مغايرة للمعلومات في العاقل فانك تعقل
ذاتك مع انك لست بمحل لها بل ان حصلت الصورة لكن بوجه آخر
غير الحلول فكيف حصل التعقل ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل ليس دون
حصوله للقابل وحينئذ فالمنع الاول مندفع لانه خارج عن القانون
اذ المص في صدد دفع لزوم المحذور كما حررنا بابداء احتمال لا يتوجه
عليه المحذورات المذكورة ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوعه
فمنعه غير موجه والثاني ايضا مندفع لانه نقض على السند وهو خارج
عن القانون ولانه لا يبعد ان يكون مقصود المص ان ما حصل الشيء
قد يكون حصوله له مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا لذلك
الوصف ولا يلزم كلية الدعوى وان كل حصول كذلك وان كان هو كذا
وفاعل السواد وهو المبدأ غير قابل للاتصاف به انتهى وفيه ما فيه
قوله فاصل تحقيق المص [illegible] ان الحاصل من تحقيق المص ليس الا ان
منشأ العلم انما هو الحضور فقط لا حضور كون الشيء حالا في العالم
ففي صورة علم الاول بذاته لما كان ذاته حاضرة له غير غائبة عنه كان
عالما بها من غير ان يتصور هناك حلول اصلا وفي صورة علمه بما سواه
ايضا يكفي حضور ذوات الاشياء عنده وحصولها له من غير حاجة الى

باعتبار الحلول مع نظر ادراكه بما قبله قال المحقق الفخري المستفاد من كلام المصنف

في شرح الاشارات المستدعي العلم وان ذوات المعلومات

الموجودة في الخارج علم بها والتغاير اعتباري وهذا احد مذاهب ستة

للمذاهب الخمسة في علمه تعالى بما يغاير ذاته الاول انه نفس ذاته وغير زائد

عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني انه صور معلقة لا في محل

وهو مذهب افلاطون الالهي الثالث انه صور قائمة بالعقل الاول

على ما قرره المصنف في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه

بالاضافة والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية بالهام الصفات

الخامس انه يكون بصورة او بصورة قائمة بذاته تعالى واليه

ذهب الصفاتية من المتكلمين ونقل كون المذهب تلك الخمسة عن استاذه

في شرح اثبات الواجب ثم قال ومحصله انه يعني ان كلام المختصر مما استفاده

من شرح الاشارات بعد ما تقرر ان علمه تعالى عين ذاته ان علمه بالموجودات

الخارجية من الجواهر والاعراض الغير الغائبة عنه تعالى عين تلك الموجودات

وهو المخالف لما استقر من كون صفاته عين ذاته بالمعنى الذي حررنا

الا ان يحمل كون علمه عين ذاته على الاجمالي دون التفصيلي اقول

فيه بحث من وجوه اما اولا فلان قول المصنف في شرح الاشارات

فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا

في الوجود من غير تغاير فاذا حكم بكون المعلولين اعني المعلول

وعقل الاول منه شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت

يكون

بيان المذاهب في علمه تعالى بما سواه

يكون التغاير في العلتين اعتبارا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك

فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه صريح في ان

ذات المعلول الاول الموجود في الخارج علم بها وفي ان التغاير اعتباري فكيف

لا يستفاد من كلامه ذلك وايضا قوله بعد ذلك كان الاول الواجب

تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر

والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه صريح في ان ذوات جميع الموجودات

الخارجية صورا كانت او غيرها معلوم بها واما ثانيا فلان كون المذاهب

ستة لا خمسة المذكورة لان الحصر في الخمسة ليس عقليا ولا مما اتفق عليه

بحيث لا يجوز التجاوز عنه واما ثالثا فلان ما نسبه الى القدماء من ان

كون علمه بالاشياء عين ذاته تعالى ان اراد ان صفة العالمية ليست زائدة

على ذاته تعالى بمعنى ان ذاته لا تحتاج الى قيام صفة بها ليصير بتلك الصفة

عالما ويكون تلك الصفة سببا لعالميته بالاشياء كما هو شان غيره تعالى

فهو ليس مختصا بالقدماء ولا منحصرا في صفة العلم بل جميع صفاته تعالى عين

ذاته عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد ما به العلم اي المعلوم بالذات

في علمه تعالى بالاشياء هو عين ذاته فان اراد بالعلم التفصيلي فلم يذهب

اليه احد ولا يمكن القول به ايضا كما سيجيء وان اراد الاجمالي فليس ايضا

مختصا بالقدماء كما عرفت وبالجملة ليس هو مذهبا على حدة قسيما للمذاهب

الباقية واما رابعا فلان ما نسبه الى المصنف في شرح الاشارات

من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل الاول ليس تقريرا لكلام

الشيخ

في ان كون العلم اضافة او غيرها [illegible] حصولا بالحقيقي في الحضوري ايضا

بل هو تحقيق من عند نفسه بعد رده كلام الشيخ بحذو ما اورده ما عليه كما لا يخفى
على من نظر فيه واما خامسا فلان ما جعله مذهبا للعامة من كون علمه تعالى بالاضافة
الى ذوات الموجودات الخارجية لا يخالف المذهب الذي انكروه وجعله
سادسا للحكماء فان الاختلاف في كون العلم اضافة او غيرها لا دخل له فيما نحن
بصدده فان ذلك الاختلاف كما وقع في العلم الحصولي من كون العلم هو حصول
صورة الشيء او الصورة الحاصلة من الشيء كذلك يمكن ان يقع في الحضوري
اهو مجرد حضور الشيء ليكون اضافة او الشيء الحاضر ليكون العلم عين المعلوم فالفرق
بين المذهبين ليس الا في ان احدهما سمى الاضافة علما وفي الآخر سمى علمه ذوات
الموجود الخارجي بذلك واما سادسا فلان ما ذهب اليه الصفاتية
هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ ابي نصر لا ما نسبه الى القدماء واما سابعا
فلان كون صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي كون علمه بالاشياء بذوات
تلك الاشياء بمعنى ان المعلوم بالذات انما هو ذوات تلك الاشياء
لا الصور الحاصلة منها في ذاته ومعنى كون علمه تعالى عين ذاته ان العلم
فيما يقتضي صفة من جهة العالم زائدة على ذاته وصورة من جهة المعلوم
مطابقة له زائدة عليه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي
يقتضيها العلم من جهة العالم هي عين ذاته كما ان الصورة التي تقتضيها
العلم من جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم قوله وهو العلم الحقيقي
المقرر بالحاضر بالذات لا يخفى ان هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم اعني
الحصولي والحضوري فالحاضر بالذات في العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة

التي هي معلومة

كون علمه عين ذاته

التي معلومة بالذات و الامر الخارجي معلوم بالعرض وفي الحضوري هو الموجود
العيني الذي هو المعلوم بالذات فالعلم والمعلوم بالذات في كلا القسمين
واحد قوله ان يكون الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون
صدوره عنه تعالى بالاختيار فان الصدور بالاختيار على ما هو
المشهور متوقف على تقدم القصد المستلزم للعلم وقوله في جانب
الا ان يقال اي في دفع الف والمذكور من عدم مسبوقيته بالعلم
وفي قوله وفيه تكلف نظر بل هو جح لاستلزامه كون الشيء
عين نفسه والتغاير الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا
لا يرد على المصنف لانه لا يقول بكون العلم سببا للمعلوم والصدور
بالقدرة والاختيار لا يجب كونه مسبوقا بالعلم عنده فانه في شرح
رسالة العلم في مسئلة ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا
الايجاد هو اعطاء وجود الشيء عن علته والعلم كما سبق بيانه هو حضوره
عنده واذا كان الشيء قد صدر وجوده عن الشيء فقد حضر عنده
فيكون باعتبار صدوره عنه مقدورا له وباعتبار الحضور عنده معلوما له
والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة والتي باعتبارها
حضر يسمى بالعلم والاعتباران عقليان متضايفان الى شيء واحد
من جهتين ثم قال وفرق بين القدرة والايجاد والتاثير
فان القدرة لا تبقى الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التاثير
والايجاد والتاثير يعم ذلك ويشمل كون الموجد او المؤثر

في ان العلم لا يكون مخرجا لوجود الاشيا بمعنى التاثير كما كان ذلك للقدرة

بحيث يجب عنه الايجاد او التاثير واذا لحظ الايجاد مع غير اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عند ما يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب انتهى فهذا الكلام كما ترى صريح في ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد **قوله** مع انه اولى لعل وجه الاولوية هو ان حيثية الوجود في الخارج فان التحقيق المقر يقتضي ان يكون هي بعينها حيثية المعلومية فتامل **قوله** والتحقيق ان يقال هذا العلم **اقول** كون ذاته علما تفصيليا بالصادر الاول ليس بمعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي المغاير بالذات البتة والحاضر بالذات اما ذات الشيء الخارجي ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان حصوليا وذاته لا يمكن ان يكون عين ذات الصادر الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا به نعم ذاته علم بالصادر الاول وبجميع الموجودات بالمعنى الثالث من المعاني المذكورة وهو ما يعتقد به على استحضار المنكشفات بالذات لكنه هو بمعنى العلم الاجمالي ولا اختصاص له بالصادر الاول فيكون ذاته المقتضية لخصوصية الصادر الاول الى الصورة العلمية المميزة للشيء المعلوم بها باطل لان ذاته مقتضية للتميز بمعنى موجب التميز ومفيده لا بمعنى ما به التميز وفرق بين مفيد الخصوصية وما به الخصوصية والصورة العلمية مميزة للشيء بمعنى ما به التميز لا بمعنى مفيد التميز فان مفيد التميز والتخصص

المعلومية مغايرة لحيثية المعلوم مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية [illegible]

ليس اي موجده وخالقه ولو كان لما ذكره في المعلول الاول وجه صحيح لامكن اجراؤه في جميع الموجودات بان يقال ذاته مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره ومع هما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات وقد توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المحشي في المعلول الاول بعينه ان ذاته بذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات لكونه بذاته مقتضيا لكل موجود من الموجودات الكلية والجزئية خصوصيته وتميزا فكان نسبة ذاته الى كل موجود كنسبة الصورة العقلية للشيء اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي هو من جملة صفاته عين ذاته وكان في كلام المحقق الخفري المنقول آنفا اشارة الى ذلك وانت بما ذكرنا في المعلول الاول خبير بان اي تشنيع في ذلك **قوله** قال صاحب الشفاء آه استشهاد لكل الامرين اما الاول فلان المعقول الذي لم يوجد من الموجود الخارجي وكان من مخترعات النفس العاقلة اياه لم يكن اختصاصه وتميزه بمطابقته للموجود الخارجي بل بمحض اقتضاء النفس العاقلة اياه وكان النفس بما اقتضته لخصوصيته علما تفصيليا به سابقا عليه فكذا الحال في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب واما الثاني فلان نسبة الكل اليه كنسبة البناء الى الصورة البنائية فكما ان الصورة البنائية علم تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي لجميع جزئيات ما في البناء كذلك ذاته علم تفصيلي بالمعلول الاول اجمالي لجميع ما ارتسم صورته فيه من حقائق الموجودات لكن من ليس

دوش من از شبنم لباس خورشی از نشخت کل   رخ گشود سر بر زد آفتاب اندخت کل

55

مراد الشيخ بل مراده ان عقله لها لكاشيا بالعلم الصورى التفصيلى سبب
لوجود الاشيا بمعنى ان علمه فعلى بمعنى انه يعقل اولا النظام الخير
في الاشيا فيوجدها على طبقه في الخارج يدل على ذلك ما قاله
متصل بالمقول المذكور تعليلا له من قوله فانه يعقل ذاته وما يوجبه
ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة
صورة الموجودات على النظام المعقول عنده انتهى ولو اورد المحشى استشهاد
العلم الاجمالى بدل الكلام الذى نقله من الشيخ قوله قبل ذلك الكلام متصلا
وهو قوله فهو كك يعقل للاشيا دفعة واحدة من غير ان يتكثر بها في جوهره
او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى
بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة لانه يعقل ذاته وانه مبدا لكل شى
فيعقل من ذاته كل شى لتم الاستشهاد لان قوله وهو اولى بان يكون
عقلا من تلك الصور الفائضة صريح في كون ذاته له علما اجماليا
بالكل كما لا يخفى قوله فان الناسب المط في طرف الشتاء ان الحاضر بعين ان
حاله مطويته في حاله بمعنى انه يحكم النظر في هذه استنباط تلك فتدبر
قوله وبذلك التحقيق وهو ان العلم الذى على ذاته هو التفصيلى بالنسبة
الى الصادر الاول وانت عرفت فساده بل فيه هو ان يق
عند المص ليس العلم منشا لتصحيح الصدور بل منشاها ليس الا القدرة
واقتضاؤها لخصوصية معلول الاول انما هو لخصوصية ذاته هو
والثانى بواسطة الاول وهكذا على الترتيب وعبارة العلم الاجمالى

ليس لتصحيح الصدور

معترض اول علیه فعلیا

باسم رجب   روزی بانگ کن دل خنجر کردید   کیرد دندانے از لب جانانے

ليس لتصحيح الصدور بل لبيان ان كماله انما هو بذاته لا بامر زايد على
ذاته كما عرفت مرارا قوله وهو الجواد المنكشف بذاته هذا ظاهر فيما نقلنا
عن المص من ان العلم لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد فتامل
قوله وانه فاعله ظاهر وذلك لان ما قرر جوابه هو نفى العلم المصدرى
ومراد المص هو العلم الحقيقى فلا منافاة قوله سوا كانت عادية او غيرها
اقول هذا التعميم ليس بصواب لان مناط اجراء الدليل هو كون
الشى موضوعا للتغير والجزئيات الغير المادية والصور المعقولة من حيث
هى معقولة وكذا الكليات ليست موضوعة للتغير فلا يشملها ذلك
قوله فالدليل المذكور لا يقتضى العلم بالمتغيرات اقول بناء هذا الدليل
انما هو على توهم وقوع التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه على ما زعمه
الجمهور وح فنقول لا شك في ان زيدا اذا كان في الدار في وقت
معين فانا نحكم في ذلك الوقت بان زيدا في الدار الان فاذا انقضى
ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار لاجل تجدد علينا وقت آخر
فانا نحكم في ذلك الوقت الآخر بان زيدا ليس في الدار الان ولو حكمنا
بانه في الدار الان كان ذلك كذبا وح فقد زال عنا الحكم الاول
اعنى انه في الدار الان وحصل الحكم الثانى اعنى انه ليس فيها الان
وتغاير الانين لا يمنع زوال الحكم الاول بالثانى كما لا يخفى لحكم الاول
زايل عنا البتة نعم يحصل لنا العلم بان زيدا كان في الدار في الان
الذى انقضى ذلك لكن ذلك حكم آخر غير الحكم بانه في الدار الان

والسبب في ذلك هو وقوعنا في الآن اولا ثم بعد انقضائه وقوعنا في الآن الآخر ثانيا لكوننا زمانيين فلو كان الواجب ايضا مثلنا في ذلك الوقوع كما زعمه الجمهور كان ذلك الزوال اعني زوال الحكم الاول في حقه تع ايضا لازما ولا ينفع في ذلك كونه عالما بان زيدا في الوقت السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم آخر غير حكم الزائل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه بحصول الصور لا بانكشاف الذوات ولم يكن له الحكم في آن من الآنات بان يكون الآن طرف الحكم لم يلزم التغير بتغير المعلوم كما علم المنجم الخسوف الجزئي المعين اذا كان حاصلا من قواعد علم النجوم وطريق ضبط الحركات لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير بحسب تجدد ازمنة القبل والمقارنة والبعد او كان بانكشاف الذوات وكان بريئا عن الوقوع تحت الازمنة والاوقات كما ذهبنا اليه فلا يلزم التغير في شيء اصلا **قوله** وتقرير الدليل على وجه آه وقد يقرر بوجه آخر وهو ان علمه تع عين ذاته فاذا علم المتغير فان لم يتغير العلم بحال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان تغير لزم التغير في ذاته تع عن ذلك **قوله** في الجواب عنه عرفت ان معنى كون علمه تع عين ذاته هو ان الصفة التي تقتضيها العلم من جانب العالم هي عين ذاته تع وح لا يلزم التغير في ذاته تع بتغير المعلوم وانما يلزم لو كان ما به العلم اي الصورة المطابقة عين ذاته او ان كان العلم الذي

[illegible]

فيه ان كونه بعد عالما بالتغير لا يستلزم التغير في ذاته

هو علمه بذاته تع هو العلم الاجمالي وهو ليس بالصورة المطابقة كما عرفت **قوله** وهو ان يتقرر اذا لم يحضر عندنا جزئي ككون زيد خارج الدار في المثال المذكور وقوله ثم آن حضر عندنا جزئي ككون زيد في الدار فذلك الثاني وقوله ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول اي بعد حضور الجزئي الثاني بعدية زمانية فهذا التقرير ايضا مبني على ما قررتم التجدد في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تع فمآل حاصل هذا التقرير ايضا الى التقرير الاول على ما قررنا **قوله** بل المناسب ان يقرر هذا المناسب لا يدفع الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره ايضا اذ قيل بدل قوله لزم التغير في علمنا لزم التغير في حكمنا على ان المراد بالعلم ايضا هو الحكم كما لا يخفى وذلك لما عرفت ان تغير الحكم لازم بسبب وقوع الحاكم تحت الازمنة وكون العلم حضوريا لا ينفع في ذلك وايضا نقول اذا كان شيء من الاشياء منكشفا بذاته عنده تع في زمان معين لسبب حضور ذاته في ذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه تع ايضا فاذا انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف لان سببه انما كان الحضور وقد زال سواء بقي صورته في مدرك من المدارك ام لا اذ الانكشاف الحضوري امر وراء العلم الصوري كما ان المبصر اذا زال عن بصرنا يزول عنا الحالة المسماة بالابصار ولا يكفي في ذلك بقاء صورته في خيالنا ولا شبهة ان الانكشاف المذكور وكذا الابصار حالتان وجوديتان يستلزم زوالها

زوال حالة وجودية عن المنكشف لديه والمبصر وليس المراد بالتغير هٰهنا
الا ذلك فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان جواب المص عن هذا الاستدلال
اعني قوله وتغير الاضافات ممكن ليس بتام الا ان يبني على ظاهر الحال
وعلى قواعد الاشعرية كما قرره الشارح بل الجواب على التحقيق هو ان
يق والتغير ليس بمستند اليه هذا وقال المحقق الطوسي بل اللائق
ان يق في الجواب ما اقول ان علمه لما كان حضوريا غير زايد
على الذات يعلم كون زيد في الدار في الزمان والآن الذي هو فيه ولا يزول
هذا العلم بخروج زيد عنها بعد الزمان والآن الذي كان فيها
بل يبقى هذا العلم ويعلم انه كون زيد خارجا عنها بعد زمان كونه فيها
من غير لزوم محذور وتغاير المعلومين بالذات لا يستدعي تغاير
العلم الا بالاعتبار والاضافة وهو غير مستحيل في الباري والمص بقوله
وتغاير الاضافات ممكن انتهى **اقول** انت تعلم ان هذا القول ببقاء
العلمين معا انما يمكن عند من يقول بالعلم الحصولي بان يكون صورة كونه خارجا
عنها مرتسمتين [illegible] في ذاته لم عن ذلك وانما في المدارك العالية وصورة كونه فيها صح
على اختلاف بين القايلين بالعلم الصوري كما عرفت وكذا من يقول
بحضور الحوادث دفعة وحضورها بالاستمرار وتجدد عنده على ما حققنا
واما بدون هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء العلمين معا كما لا يخفى
على ذي فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا القولين اما الاول فكما صرح
به في هذا الكلام واما الثاني فكما صرح به في مثل هذا المقام غير مرة

على المحقق

على المحقق الدواني في القول بحضور جميع اجزاء الزمان معا فيها
عنده ثم قال هذا طور وراء طور العقل ووجه البحث فيه
ظاهر وقال في حاشية الحاشية وفيه التزام قدم كل حادث
فكيف يمكنه القول ببقاء العلمين معا هذا ثم اورد على المذهب
الذي ذكره المحشي ان هذا الجواب يستدعي كون العلم زايدا
على الذات اذ العلم نفس المعلوم على ما ذكره وهو زايد على الذات
مع ان مذهب المص ان العلم نفس الذات الا ان يق مقصوده
ان العلم التفصيلي نفس المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات انتهى
اقول اما كون ما ذهب اليه المحشي من كون العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب
اليه المص من كونه نفس الذات فقد عرفت حقيقته وعرفت ايضا
ان المص باي معنى قال كون العلم نفس الذات وانه غير معنى
كون ذاته علما اجماليا بالاشياء واما ان المستدل الى ما نورد الدليل
في العلم الذي هو عين ذاته **فاقول** العلم الذي هو عين ذاته بمعنى الصفة
التي يقتضيها العلم من جانب العالم لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت وكذا
بمعنى العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي ليس علما بتفاصيل الاشياء وخصوصياتها
ليلزم من تغيرها تغيره بل هو بمعنى اخر قد عرفته غير مرة **قوله** فانه لا يجوز
ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة
اقول هذا صريح في نفي كون علمه بالجزئيات المتغيرة الزمانية زمانيا
اذ ح يتصور هناك تارة وتارة اما اذا كان علمه بها على نحو الوقوع

في الزمان كما حققنا فلا يمكن نفي علمه بها بهذا القول اذ نقول نعم لا يجوز
ان يعقل تارة وتارة لكنه يعقل مرة واحدة انها موجودة في ذلك
الوقت ومعدومة في غير ذلك كما عرفت **قوله** ولا واحد
من الصور التي تبقى مع الثانية **اقول** لا منع في بقاء الصور التي
معا لو كان علمه بالصورة على ما هو مذهبه كعلمنا بوجود الحادث
في زمان وبعدمه في زمان آخر اذ لا تقابل بينهما لعدم اتحاد الزمان
ولو كان علمه بحضور المعلوم وفرض كون علمه به زمانيا فلا يمكن بقاء
الصورتين اي المعلومين بحضور الذات معا اذا كان في الزمان
اذ لا حضور لاجزاء الزمان معا بحسب الزمان واما اذا كان علمه
حضوريا ومتعاليا عن الزمان فلا يغيب عنه واحدة من الصور التي
اصلا على ما حققنا والحاصل ان هذا الكلام من الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد
على مذهبه **قوله** وان ادركت بما هي مقارنة للمادة الى قوله
بآلة متجزية **اقول** قد بينا لك ان مقارنة المادة وعوارضها
انما تمنع من التعقل اذا كان التعقل بحلول صورة الشيء في العاقل
واما اذا كان بحضور ذاته له كما في حضور المعلول عند العلة فلا يمنع
احضار الجزئيات المادية لما لم يمكن مدركة لنا الا بحصول صورها
فينا ولم يمكن حصولها في انفسنا المجردة بل يجب ان يكون في قوانا المادية
المتجزية فلذلك لم يمكن ادراكنا لها تعقلا بل احساسا وتخيلا وكونها
حاضرة بذواتها عند جاعلها الحق بسبب كونها معلولات له فلا حاجة

في ادراكه لها

في ادراكه لها تعقلا ولا حاجة هناك الى آلة متجزية فالجزئيات المادية
بما هي جزئية ومادية ومتشخصة ومنتشرة الوضع التي كثيرة معلومة له
من غير نقص ولا حاجة الى آلة متجزية فظهر ان هذا الدليل انما ينفي علمه
بالجزئيات المتغيرة على تقدير كون علمه حصوليا وكذا على تقدير
كونه حضوريا وكونه زمانيا ايضا كما مر واما على تقدير كونه حضوريا
ومرتفعا عن الوقوع في الزمان كما هو الحق فلا ينفيه اصلا **قوله** لكن اثبات
كثير من المعقولات **اقول** اذ حصلت معنى التعقل بما بيناه لك علمت
ان اثبات كثير من المعقولات ليس نقصا له بل عدمه نقص الجهة **قوله** بل على الوجه
انما يعقل كل شيء اي من الكليات والجزئيات على نحو كلي اما الاول
فظاهر واما الثاني فعلى نحو كلي منحصر في فرد فلا فرق في تعلق علمه به بين الكلي
والجزئي في ان كلا منهما انما هو بصورة كلية تحتمل عند العقل الكثرة
الا ان في الاول كما انه تحتمل الكثرة عند العقل يصدق على الكثرة
ايضا في الخارج وفي الثاني تحتمل الكثرة عند العقل ولا يصدق على الكثرة
في الواقع بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل منحصر في الخارج في فرد فلا يعزب
عن علمه شيء من الاشياء في نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان
كونه مرتبة انسانية محفوفة بمجموع عوارض كل واحد من تلك العوارض
معلومة بماهية كلية والصورة المعقولة من مجموع تلك العوارض وان كانت
كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو زيد بعينه لان ضم الكلي
الى الكلي وان لم يفد التشخص لكنه قد يفيد الانحصار في شخص وكذا العلم

بيان كون علمه تعالى بالجزئيات على نحو كلي

بی لعل آبدار تو چون دانه انار — هر قطره قطره در دل مینا شود گره

عم العنوان كونه مهية انسانية محفوفة بمجموع عوارض اخرى كل منها كلي
والمجموع من حيث هو مجموع ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع في شخص وهذا
المجموع وان امكن كونه مشتركا لكن ذلك المجموع في كثير من العوارض
الا ان هذا المجموع من حيث هو مجموع غير ذلك المجموع من حيث هو
مجموع وعلى هذا القياس كل جزئي من جزئيات الجواهر والاعراض
والى ذلك اشار بقوله ومع ذلك اي مع كون علمه بالجزئي على نحو
كلي اي بحسب امكان فرض العقل لا يعزب عنه شيء مخصص اي بحسب
نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم بالجزئيات علم
محكم بحيث لا يفوت منه جزئي من الجزئيات ومثقال ذرة
في الارض ولا في السماء ولا نقص فيه بحسب الكمية كما زعمه الجمهور
وشنعوا عليهم به الا انه لكونه علما صوريا حصوليا لا انكشافيا
حضوريا فيه نقص عظيم من حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا قوله
يعلم من كلام المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة اه اقول
الظاهر من مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ان الموجودات
مطلقا سواء كانت الكائنات الفاسدات او المبدعات الثابتات
بما هي موجودات عينية ليست معلومة له تعالى الا بالعرض والمعلوم
بالذات منها انما هو صورها الحاصلة في ذاته تعالى قوله ونفي هذا الا
كفر صريح انما يلزم كونه كفرا لو لزم عزوب شيء من الاشياء عنه تعالى
في نفس الامر وقد علمت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضروريات

الدين الذي

چون بوی گل حواس پریشان شود مرا — چون غنچه کار در دلم وا شود گره

الدين الذي يلزم من انكاره كفره كونه تعالى عالما بجميع الاشياء
واما خصوص كيفية نحو من انحاء العلم فلم يشتبه على احد عدم كونه
من ضروريات الدين وظهر ان النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا
نزاع في كيفية العلم لا في اصل العلم وقوله ونفي هذا الا تكف في كفر
صريح في انه انما كفروهم في ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل عزوب
شيء من الاشياء عن علمه كيف وهو اجل قدرا واشد غورا
في المطالب الحكمية من ان يخفى عليه عدم لزوم ذلك من كلامهم واما الغزالي
ونحوه فلما توهموا من ظاهر كلامهم انه لا يعلم الجزئيات على النحو الكلي او انه
لا يعلم الجزئيات من حيث متغيرة انهم قائلون بكونه تعالى عالما بطبائع
الجزئيات ومفهوماتها الكلية لا بشيء من ذواتها حملهم ذلك على تكفير
هؤلاء وذلك افتراء عليهم وتوهم من كلامهم واما من لا يتوهم ذلك
من كلامهم فلا ينبغي له تكفيرهم بمجرد انكار نحو من انحاء العلم وكيفية من كيفياته
وان صح تخطئتهم قوله فان واجب الوجود لم اه في هذا التعليل
تامل فليتامل قوله ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود لم
مبدا لكل وجود الى قوله باعتبار الوجود والعين اشتهر بان القول بمبدئيته
لكل وجود والقول بعدم عزوب شيء عنه لا يستلزمان خصوص
العلم الحضوري ولا ينافيان نفي هذا النحو الخاص من العلم بل انما يستلزمان
علما مطلقا وينافيان نفي العلم راسا واين ذلك من نفي الحضور
باعتبار الوجود والعين كما صرح به فنفي هذا التعجب فتامل قوله ولا اصغر

من ذلک ولا اکبر الا فی کتاب مبین اشارة الی الحضور باعتبار الوجه
العلمی فیکون الکتاب المبین عبارة عن ذوات المبادی العالیة باعتبار
انتقاشها بصور الموجودات والاولی علی تحقیقنا ان یکون الکتاب
المبین عبارة عن لوح الوجود باعتبار حضوره مع ما فیه وفیه دفعة
ومرة غیر مستمرة عنده تع ویعبر عنه باللوح المحفوظ ایضا وح یکون القلم
الذی به یرسم تلک النقوش فی ذلک الکتاب واللوح العقل
الاول بل ارادته تع المتعلقة بافاضة الوجودات والخیرات
علی الدوام ویمکن ان یکون اللوح المحفوظ عبارة مما ذکرنا والکتاب المبین
عبارة عن طومار الزمان وصفحة المادة الکلیة باعتبار انتقاشهما
بصور ما فی الکون تدریجا کل فی وقته وح یکون القلم باعتبار اللوح المحفوظ
ما ذکرنا وباعتبار الکتاب المبین مجموع العقول واما القضاء والقدر
فالاول عبارة عن الکتاب المبین بالمعنی الثانی فان القضاء لا یقبل
التغیر والقدر یقبله **قوله** والتغیر فی حضورها انما یکون تغیرا فی النسبة
والاضافة اه **اقول** قد عرفت مما حققنا لک ان التغیر فی حضورها
انما هو فیما بینها وبعضها بالنسبة الی البعض لا بالنسبة الیه تع فانها
جمیعا حاضرة عنده تع دفعة واحدة ولو کان ذلک التغیر فی الحضور
بالنسبة الیه تع لزم التغیر فیه تعالی عن ذلک ولا اظنک ان تکون فی ریب
من ذلک **قوله** بواسطة امر مختص منضم الیها وهو المسمی بالتشخص
اعلم ان المحققین علی ان التشخص کالوجود امر اعتباری غیر زائد

فی بیان معنی التشخص

فی الخارج علی الماهیة المتشخصة بمعنی ان الجاعل کما یجعل الماهیة فی الخارج
بحیث یصیر مبدأ للآثار ومصدرا للاحکام وینتزع منها العقل
باعتبار تلک الحیثیة مفهوم الوجود بدون ان یکون لذلک
الانتزاع منشأ فی الخارج سوی ذلک الجعل کذلک یجعلها فی الخارج
بحیث یمتنع اشتراکها بین کثیرین فیه وینتزع منها العقل
باعتبار هذه الحیثیة التشخص بدون ان یکون لذلک الانتزاع
منشأ فی الخارج سوی ذلک الجعل ولهذا ذهب بعضهم الی ان
الوجود والتشخص امر واحد بالذات متغایر بالمفهوم والاعتبار فمآل
التشخص لیس الا کون الماهیة من حیث تجلی علیها الحق المتشخص بذاته ارتباطا
خاصا کما ان مآل الوجود لیس الا کونها من حیث تجلی علیها الموجود بنفس ذاته
کک واما العوارض المکتنفة بالتشخص فلیست الا امارات التشخص
واما المادة فی المادیات فلیست الا معدة للماهیة لقبول الارتباطات
المختلفة بالجاعل الحق فالتشخص لیس الا الماهیة المجعولة المرتبطة بجاعلها علی وجه
خاص فالعقل اذا اعتبر من حیث هی مرتبطة بالجاعل ارتباطا خاصا للانضمام
لا یجوز اشتراکها بین کثیرین بان یکون لها فی الخارج انحاء ارتباطات
بالجاعل فهی من هذه الحیثیة تکون جزئیا حقیقیا ومتشخصا فمناط الجزئیة
والکلیة هو ذلک الارتباط الخاص وعدمه فکل ماهیة واقعة فی الخارج
مرتبطة بالجاعل بما هو واقعة فیه لیست الا جزئیا ممتنعا فرض اشتراکها
بین کثیرین سواء ادرکت اولا ولا یکون کلیا الا اذا ادرکت واعتبرت مجردة

اذا اعتبر الماهیة من حیث هی بدون هذا الارتباط الخاص یجوز
اشتراکها بین کثیرین بان یکون لها فی الخارج
انحاء ارتباطات بالجاعل فهی من هذه الحیثیة
تکون کلیة مشترکة بین کثیرین
منه

کل میکند کنایش نورس زنبکی — کز بستکی زمو کرد و اشوه کره

من حيث هي وذهب جماعة الى ان التشخص امر موجود في الخارج زايد
على الماهية منضم اليها به تصير جزئيا ومتشخصا ونسبته الى الماهية نسبة الفصل
الى الجنس وذلك الامر لا ماهية له كلية ليحتاج الى تشخص آخر وامتياز
بين التشخصات ليس الا في مفهوم عرضي وهكذا قال جماعة في الوجه
انه اذا تمهد هذا فنقول ان جماعة من المتاخرين كالمحقق الدواني
وسيد المدققين ومن في طبقتهما زعموا ان تشنيع المتاخرين
على الحكماء في نفيهم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي واثباتهم علمه
بها على الوجه الكلي مبني على زعم مولانا الجماعة القايلين بزيادة التشخص
على الماهية في الخارج قال المحقق الدواني فيما اضاف على حواشيه
القديمة في مبحث التشخص بعد تقرير مذهب مولانا الجماعة بهذه العبارة ان
ثم ان ذلك الامر يعني الامر الذي يسمونه تشخصا في الماديات يكون
ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وهذا هو منشاء
التشنيع على الحكماء بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وهذا انما
علمه بجميع المعلومات تعالى عن ذلك ثم قال بعد ما بين ان ليس
في الممكنات متشخص لا يكون له حقيقة نوعية اما منحصرة في فرد او منتشرة
في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقايق اذا ادركت
بالحواس كان صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل
كان صورها كلية فالاختلاف في الكلية والجزئية لاختلاف
نحو الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب متعلق بجميعها

على وجه

على وجه التعقل فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء فحاصل كلام الحكماء نفي التخيل والاحساس عنه تعالى
واثبات ادراك جميع الموجودات على نحو التعقل الصرف المجرد
عن شوايب القصور انتهى وقال سيد المدققين في حواشيه
على هذا الكتاب في ذلك المبحث بهذه العبارة ليس التشخص الجوهري
مثلا الا الماهية النوعية المعروضة بالكم والكيف والوضع وغيرها
من المقولات التسع العرضية ولا يدخل فيه امر زايد على الماهية النوعية
ولذلك اذا سئل عنه بما هو يقع النوع في الجواب فان ادرك
الشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا من فرض الشركة وان ادرك
لا بالحس كان تصوره غير مانع عن فرضها وان كان المدرك
واحدا في الصورتين مثلا اذا علمت لمخاطبك باعلمته بالجس وقلت
مثلا قطرة ماء متقدرة بالمقدار الكذائي في الاين الفلاني الى غير ذلك
حتى يدرك المخاطب قطرة ماء متصفة بجميع الصفات التي ادركت القطرة
متصفة بها في الحس فتصورك للقطرة المذكورة يمتنع الشركة وتصور مخاطبك
لا يمنع عنها مع ان المتصور واحد فظهر ان المذكور منشاؤه هو
الادراك الحسي لا امر في المتصور بخصيصه بحيث يصير جزئيا وكيف لا
وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان مانعا من فرض الشركة فيه وان كان
اكثر صفاته بل ماهيته مجهولة وح واذا عرفت ان تصور معروض واحد
قد يكون مانعا عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب نحوي

الممتنع ح

الادراك ح

بخم خط شب رنگ آرد از دو جانب سر بهم   میزند حسن سبک پرواز بال و پر بهم

على الوجه الكلي اشارة الى ان علمه بالجزئيات مر

فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من علمه بالجزئيات على النحو الكلي
ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه شيء من مفهوم الجزئي كما توهم بعض الاكابر
وشنع على الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئيا كان او كليا معلوم
له بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئي لا يمنع عن فرض الشركة فيه
كما لا يمنع علم المخاطب في المثال المضروب عنه ولا محذور في ذلك
انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت ان التشخص انما هو نحو
الارتباط بالجاعل فمناط الجزئية التي من عوارض المفهوم انما هو
ادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعي اعني ادراك المرتبط بهذا
النحو الخاص من الارتباط ومناط الكلية التي هي ايضا من عوارض المفهوم
انما هو ادراك لا بهذا النحو فالاشياء الموجودة في الخارج بحسب
انحاء وجوداتها الخارجية كلها اشخاص فان ادركت بالعلم الحضوري
او بالصورة الحاكية لنحو الارتباط الخارجي كما في الصورة الخيالية
كانت جزئيا وان ادركت بالصور الغير الحاكية لنحو الارتباط كان
يكون صورة حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو وقوعها وارتباطها
بالجاعل كانت كليا فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط بالجاعل
بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط
فالاولى ان يجعل مناط التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات
قولهم بالعلم الحصولي وتوهم كون الصورة العقلية حاكية عن نحو الوقوع
الخارجي على راي مولانا الجامع وعلى تقدير النباء فلا وجه لتخصيص نفي

علم الواجب في المبادي العالية بالجزئيات اللادثة كما صرح به المحقق الدواني
وهذا الامر لكونه لا مهية له لا يمكن تعقله سواء كان ماديا او مجردا اما
على ما ذكرنا فالنفي مختص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة
العقلية عن نحو الوقوع الخارجي انما هو في الماديات لا في المجردات
والمثال الذي اورده سيد المدققين المحقق فيه ان علمك به
انما يكون جزئيا لادراكك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس
لا لخصوصية الاحساس بل لو امكنك الاطلاع الحضوري بها
بدون الاحساس لادركتها جزئية فلو امكنك الاطلاع
لمخاطبك ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه ايضا جزئيا وتمسكه
في الشيخ البسيط ايضا باطل اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع
عن فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج لا بمهيته
فاذا صفاته مطلقا فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشيء في الخارج
وجهلنا بمهيته وصفاته لا يقدح في كونه ممتنع الاشتراك فتامل
في جميع ذلك قوله وههنا ثلث احتمالات الاحتمال الاول
هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني ان يكون كلاهما
حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضوريا والآخر حصوليا قوله
مع ما فيه من ان علم كل واحد منهما بصورة مطابقة فكيف يكون
احدهما كلية والآخر جزئية وفيه ان هذا الكلام على تقدير تسليم
كون الكلية والجزئية بنحو من الادراك وعلى هذا التقدير لا وجه

وصاما بیقدر ساخت خود را نخوت فزود ما را   بر ما خود ستم کردیم کس ستود ما را

63

لهذا الكلام وانه يجوز كون كل من الصورتين مطابقة لا منافي في كون احديهما كلية والاخرى جزئية لجواز كون شيء واحد جزئيا وكليا باعتبارين قوله لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور يعني اذا كان كل من العلمين حصوليا يلزم لا محالة نفي الحضور الانكشافي عنهم وقد عرفت ان بذلك يتعلق تكفيرهم فتجويز كون واحدة من الصورتين جزئية والاخرى كلية على تقدير التسليم لا يصحح كلامهم من حيث تعلق التكفير قوله وهو قسمان بادي النظر احدهما ان يكون كونه معلوما بالذات مناط الجزئية وكونه معلوما بالوجه مناط الكلية وثانيهما ان يكون بالعكس من ذلك قوله وان كان في بادي النظر بالتاء المثناة الفوقانية وتشديد النون ويمكن ان يقرأ بالثاء المثلثة وتخفيف النون خلاف الاول قوله يظهر بطلان احد القسمين الثاني وهو القسم مما ذكرنا اذ كون ذات الشيء معلوما بالعلم الحضوري لا يصلح مناط الكلية لان ذوات الاشياء جزئيات وحقائق الكليات ليست الا مفهوماتها ومهياتها الى حصة في الاذهان قوله وصار القسم الثاني وهو الاول مما ذكرنا في حكم الاحتمال الثاني في البطلان لانه اذا كان مناط الكلية هو كون الشيء معلوما بالعلم الحصولي وكان علمهم على الوجه الكلي يلزم عنهم نفي الحضور الانكشافي الذي به تعلق تكفيرهم فيكون هذا القسم مثل الاحتمال الثاني في البطلان انما هو لاجل عدم مدخليته في تصحيح التاويل المذكور فالمراد بالبطلان عنه هو هذا الامتداد اليه بقوله مع ما فيه الخ فتدبر قوله لزم ان يعرف

شرح

چون موج سرابیم در شوره زار عالم   کز بود بهره نیست غیر از نمود ما را

شيء باعتبار الوجود العيني اذ الم يكن تفاوت بين الوجود العيني والانكشاف الذهني الا في نحو الادراك على ما زعم الاولين لا يلزم عزوب اصلا قوله وانه ذلك ينافي قولهم من ان انكشاف العلماء ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري فهم لا يقولون بخصوص ذلك العلم وان اريد الاعم فلا منافاة فتدبر قوله ليس الا من العلم الذي هو مع الايجاد هذا الكلام منه انه صريح في ان المنسوب نفيه اليهم ليس الا الحضور العيني وهو كيفية العلم دون كون شيء من الاشياء معلوما لهم بالذات وقد مر انه لا يصلح متعلقا للتكفير وانه يرد على قوله وهو الحضورات الزمانية الخ لم يتحقق قبل الايجاد ان الحضورات الزمانية اذا لم يمكن يتحقق قبل الايجاد وقد يتحقق بعد الايجاد ولا شك ان الحضور له والانكشاف عنده حالة وجودية حقيقية فقد تجدد بالنسبة اليهم امر وجودي فكان قد بقي لهم حالة منتظرة وهو محال وقد عرفت ان ذلك ليس تغيرا في الاضافات والحاصل ان المتجدد لهم لو كان علما فقد تجدد لهم علم وهو محال وان لم يكن علما لم يلزم من نفيه نفي علمهم حتى فلا يصح التكفير قوله فيكون المتشخص بذاته متحققا في الاشخاص المادية يعني به الامر المتشخص الذي ينضم الى الماهية للتشخص وهو المسمى بالتشخص واذا لم يلزم خروج عن متعلق هذا العلم لم يصح بناء نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك قوله على اعتقادهم اي على اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق التعقل بما لا مرتبة له كلية قوله صح القول بانهم نسبوا اليهم نفيه

وبذلك يتعلق كفرهم قد عرفت ما فيه غير مرة وكذا في قوله وهذا هو الذي
نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما التغير وبتعلق بذلك كفرهم وذلك
لما عرفت ان شيئا من هذه الانتفاء ليس نفيا للعلم حقيقة **قوله** ولم يكن
عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع بان يكون الآن ظرفا
للحكم لا للمحكوم به فان الاول هو الذي يوجب تغيرا في الحاكم دون
الثاني فقوله وهذا لا يقول كفر صريح ليس بذلك لانه انما يلزم
الكفر لو كان المنفي الوقوع في الآن على ان يكون الآن ظرفا للمحكوم به
وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك النفي حذرا عن لزوم التغير وظاهر انه
لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على التقدير الآخر اعني على التقدير تعلق الظرف
بالحكم فهو المنفي ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعني عدم العلم بما في الآن
بل انما يلزم عدم كون العلم آنيا او زمانيا ولا محذور في ذلك
فعليك بالتامل فان المطلب دقيق يحتاج الى لطف قريحة كما اشار
اليه الشيخ فيما مر واعلم ان ما نقله المحشي عنه قوله ثم ربما وقع ذلك
الكسوف الجزئي ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع
نقل بالمعنى فان الشيخ لم يقل ولم يكن عند العاقل الاول به احاطة بانه
وقع او لم يقع وليس في كلامه في هذا المبحث ذكر العاقل الاول اصلا فتنقل
كلامه ليتبين حقيقة الحال قال في الاشارات في فصل عقده ليتبين
فيه امكان كون الجزئي مدركا على نحو كلي بهذه العبارة اشارة
للاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث انها منسوبة

الى مبدأ

الى مبدأ نوعها في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه
بسبب توافي الاسباب الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما
يعقل الجزئيات وفي بعض النسخ الكليات وذلك غير الادراك الجزئي
الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل
ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو
جزئي في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان
هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك
الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئي فهو ان العاقل بان
يعقل كون القمر في موضع كذا وبان كونه في موضع كذا يكون كسوف معين
في وقت من زمان اول الحال يعقل وعقل ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف
ومعه وبعده ثم قال بعد فصل آخر تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه بالجزئيات زمانيا الى آخر ما نقله المحشي فلما حكم في الفصل السابق بان
العاقل للجزئي على النحو الكلي ربما وقع الجزئي ولم يكن عنده احاطة بانه وقع
او لم يقع وحكم في الفصل الذي بعده ان علم الواجب بالجزئيات
يجب ان لا يكون على الوجه الجزئي المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالي
على الزمان والدهر يعني على الوجه الكلي الغير المتغير فحصل من مجموع من الكلامين
انه يجوز ان يقع جزئي ولم يكن عند العاقل الاول به احاطة بانه وقع او لم يقع
قوله وورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول يعني يلزم انه بذلك

اختیار هم

یتوجه تکفیرهم لکن کون ذلک مما ورد علی الشق الاول نظر لان الشق الاول
کان اراده اثبات ادراکها باعتبار الحضور العینی وما ورد علیه هو انهم لم یثبتوا
ذلک فانهم قالوا کذا وکذا وهو یدل علی انهم لم یثبتوا وهذا الی القول
بعدم ثبوت ذلک کما صرح فی التکفیر علی عدم الاثبات الذی هو ما ورد
علی الشق الاول فجعل ما تفرع علی ما یرد علی الشق الثانی هو ما یرد علی الشق الاول
مما فیه فتامل **قوله** وعندکم ان العلم التام بالعلة یستلزم العلم بمعلولها
حاصل هذا الایراد هو التدافع بین کلامیهم احدهما کون العلم
بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول وثانیهما نفی علمه بالجزئیات علی النحو الجزئی
مع کونه عللها باعترافهم قال المحقق فی شرح الاشارات بعد شرح
قول الشیخ المنقول عنه قوله فالواجب الوجود یجب ان لا یکون
علمه بالجزئیات علما زمانیا الخ واعلم ان هذه السیاقة تشبه السیاقة فی
الفقه فی تخصیص بعض الاحکام العامة باحکام تعارضها فی الظاهر
وذلک لان الحکم بان العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول ان لم یکن کلیا
لم یمکن ان یحکم باحاطة الواجب بالکل وان کان کلیا وکان الجزئی
المتغیر من جملة معلولاته اوجب ذلک الحکم ان یکون عالما به لا محالة فالقول
بانه لا یجوز ان یکون عالما به لامتناع کون الواجب موضوعا للتغیر
تخصیص لذلک الحکم الکلی بحکم آخر عارضه فی بعض الصور وهذا دأب
الفقهاء وهم یجرون مجراهم ولا یجوز ان یقع امثال ذلک فی المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحکام فیها ثم قال فالصواب

ان یاخذ بیان هذا المطلوب من ماخذ آخر وهو ان یقال العلم بالعلة
یوجب العلم بالمعلول ولا یوجب الاحساس وادراک الجزئیات
المتغیرة من حیث هی متغیرة لا یمکن الا بالآلات الجسمانیة کالحواس
وما یجری مجراها والمدرک کذلک الادراک یکون موضوعا للتغیر
لا محالة اما ادراکها علی الوجه الکلی فلا یمکن ان یدرک الا بالعقل
والمدرک بهذا الادراک یمکن ان لا یکون موضوعا للتغیر فان
الواجب الاول وکل ما لا یکون موضوعا للتغیر بل کل ما هو عاقل
یمتنع ان یدرکها من جهة ما هو عاقل علی الوجه الاول ویجب
ان یدرکها علی الوجه الثانی **اقول** لا یتصور التعارض بین ما یوجبه
المقدمة القائلة العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول وبین نفی علم
الواجب بالجزئیات علما زمانیا متغیرا فان العلم هناک مطلق
وههنا مقید فلا یظهر لهذا الکلام وجه ثم **اقول** ما ذکره قدس سره
فی الصواب لیس غیر ما ذکره الشیخ فان المراد من قول الشیخ علما
زمانیا حتی یدخل فیه الآن والماضی والمستقبل لیس الا الاحساس
الذی ذکره قدس سره وجعله مناطا وماخذا آخر لدفع التدافع
فلیتامل **قوله** اذا کان المدرک متعلقا بزمان او مکان
اعلم ان التعلق بالزمان یکون علی وجوه احدها ان یکون تجدد
اوضاع الفلک الراسم بحرکته للزمان واقعا بالنسبة الی ذاته
سواء کان حدوثه ووجوده مشروطا بقطعة معینة من الزمان اولا

خواهد كمان هدف را چو سنه پای برجا زان در نیاز و از پا چون کمبه مارا

جميع م

وبهذا الوجه يكون الاجسام والجسمانيات ما عدا الفلك الاطلس زمانية
وثانيهما ان يكون التجدد والانصرام للزمان واقعا في اوضاعه وبهذا المعنى
يكون الفلك الاطلس فقط زمانيا وثالثها ان يكون حدوثه ووجوده متعلقا
بجزء معين من الزمان سواء كان تجدد اوضاع الفلك الاطلس بالقياس
الى ذاته اولا وبهذا الوجه يكون جميع الحوادث مادية او مجردة زمانية
والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف اوضاع الامكنة وجهاتها
واقعا بالنسبة الى ذاته وبان يكون وجوده لابد ان يقع في المكان
ولا يتصور شي يكون وجوده وحدوثه مشروطا بمكان من الامكنة الا بالعرض
فان المكان من اللوازم المتاخرة عن وجود الجسم بخلاف الزمان
فانه علة متقدمة لوجود الحوادث فجميع الاجسام والجسمانيات
حادثة او قديمة يكون مكانية بالمعنيين بخلاف كرة العالم الجسماني
من حيث هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة واوضاعها
بالنسبة اليها فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط وليس شي من المجردات
حادثة او قديمة مكانيا بشي من المعنيين اذا عرفت ذلك فاعلم
ان المدرك الزماني والمكاني انما يكون ادراكه بالة جسمانية لانه من حيث
هو زماني ومكاني لا يمكن الا ان يكون الا جسما والجسم من حيث هو جسم ليس من شانه
الادراك والا لكان كل جسم مدركا بل لابد ان يكون له قوة من شانها
الادراك ويكون تلك القوة لا محالة قائمة به او بجزء منه ونعني بالقوة
هو المراد بالالة الجسمانية وانما يجب ان يكون المدرك بالة جسمانية

مفتقرون الى الشي زمانيا او مكانيا

لا يدرك

چون خامه سبک مغز از بی‌حضوری دل شد بر سر و سیاهی از سر بجود مارا

لا يدرك الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه لان المدرك لما كان
ذا وضع ومكان وجهة وكذا مدركه لا بد ان يكون كذلك والزمانيات
والمكانيات مختلفة في الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد
والادراك عبارة عن حضور المدرك عند المدرك فلا يمكن ان يكون
جسم من الاجسام في اي مكان واي جهة وعلى اي وضع وفي اي
زمان حاضرا لجسم اخر كذلك بل لابد هناك من مناسبة خاصة
وقرب مخصوص ووضع معين ليتحقق الحضور الذي به يتحقق الادراك
وذلك ظ واما المدرك اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا
عن الزمان والمكان لا يكون اختلاف الاوضاع والامكنة والازمنة
الواقع في الزمانيات والمكانيات كاينا بالنسبة اليه بل
يكون كاينا فيما بينها بنسبة بعضها الى البعض فلا يتصور لشي منها قرب
بالنسبة اليه او بعد فكل منها حاضر عنده وغير غايب عنه بوجه من الوجوه
ولذلك كان مدركا لها دفعة واحدة ومرة غير مستمرة بلا تقدم
وتاخر ويكون قرب بعضها الى البعض وبعده عنه وكذا تقدمه عليه
وتاخره عنه ايضا مدركا له البتة فاحفظ ذلك قوله فانه يكون
محيط بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة
لا يخفى ان هذا الكلام من المص صريح في ان هذا العلم ثابت له
دايما سواء كان قبل ايجاد الحوادث او بعده وليس هذا العلم
بالتصور والا فالحكماء ايضا قايلون به فيجب ان يكون بانكشاف

ازبخت سبز خرم شمع صایب کله بخیدیم   در اشک و آه شد صرف یکسر وجود ما را

67

ذوات الموجودات عنده لیس دفعة واحدة بلا قبلیة ولا بعدیة
اذ لا تدریج ولا قبلیة ولا بعدیة لها بالنسبة الیه وانما هی فیما بینها
کما مر غیر مرة فهذا خلاف ما قرر المحشی من ان مذهبه هو ان الله
انما یعلم الحوادث قبل الایجاد بحصول صورها فی المبادی العالیة
وبعده بانکشاف ذواتها فان قلت قد قال المص فی شرح
الرسالة بعد الکلام الذی نقله المحشی بهذه العبارة فان کل شیء
من صغیر او حقیر او سفل او یوصف بهذه الصفات علی ای
وجه کان مثبت فی جوهر عقلی یعبر عنه بالکتاب المبین وهذا الکلام
منه یدل علی ان مذهبه ان علمه بجمیع الموجودات انما هو بالصور الحاصلة
فی الجوهر العقلی کما هو مختار الشیخ فلیس منطبق التحقیق الذی
ذکرت علی مذهبه قلت قد تبین لک فی تضاعیف ما قرر ان المص یقول
بکون علمه بانکشاف ذوات الموجودات علی النحو الواقع عنده
بحیث لا ینبغی ان یرتاب فی ذلک کیف ومخالفته مع الحکماء فی نفی علمه
بالجزئیات وتشنیعه علیهم فی ذلک وشدة مبالغته فی ان
نسبته جمیع الازمنة والامکنة الیه نسبة واحدة صریحة فی انه
انما خالفهم وشنع علیهم لقولهم بالعلم الصوری الحصولی ونفیهم العلم الانکشافی
الحضوری وهذه مخالفة اخری وراء المخالفة فی الارتسام وذاتهم
کما مر والا فهم لا ینفون علمه بالجزئیات اصلا وذا ساکنا قد علمت
ذلک مرارا فلا ما تأویل هذا القول منه فعلی زعم المحشی واتباعه

فهو انه

فهو انه اشارة الی العلم قبل الایجاد وکذا هذا لعلو امثونة اثبات کون
نسبة الزمانیات الیه نسبة واحدة بل ینافیه کونه عالما بالاشیاء
قبل الایجاد بالصور وبعده بالحضور اذ یتحقق قبلیة وبعدیة
بالنسبة الیه واما عندی فمعناه لمح الجوهر العقلی الذی فسر الکتاب
المبین به عبارة عن شخص الانسان الذی هو العالم الاکبر بجمیع اجزائه
فان مجموع العالم الاکبر من حیث المجموع کما صرح به المحققون شخص واحد
صادر عن الله بالابداع وهو من هذه الحیثیة جوهر موحد وعقلی اذ خلق
ابداعا بلا مادة ومدة ومشتمل علی اعیان جمیع الموجودات وصورها
فهو کتاب مثبت فیه جمیع ما صدر عن الباری بوسائط او بدونها من الازل
الی الابد وتفسیر المص الکتاب المبین قبیل هذا القول بدفتر الوجود
یؤید هذا التأویل کما لا یخفی وبالجملة فهذا الکلام نقله المحشی من المص
فی شرح رسالة العلم یخالف الظاهر سایر کلماته کما اشرنا الیه فلیتأمل
فان قلت مثل هذا الاضطراب وقع فی کلام الحکماء ایضا فان الکلام
الذی نقله اکثر منهم فی هذا المقام بعینه هو الذی ذکره المص فی شرح
رسالة ومؤداه کون نسبة جمیع الازمنة بالنسبة الیه علی السواء
مع کونهم غیر قایلین بموجبه فان موجبه کون جمیع الاشیاء حاضرا له
دفعة واحدة فیکون عالما بها بذواتها لا بصور زایدة علیها مع انهم
مصرحون بخلافه قلت قد اشرنا فیما مر الی ان الظاهر انهم ارادوا
بذلک الکلام کون جمیع الازمنة علی السویة بالنسبة الیه فی الشهود

العلم حم

العلم حم

الاول مراده في الوجود العيني لكن بمعنى انه لا يمكن ان يحصل شيء من الزمانيات
والمكانيات لشبه حضور معلوم ... بمعنى حصول الحضور العيني
ولكن دفعة بل على سبيل التدريج فان الظاهر انهم يجيزون تمكن حضور المادي
عند المجرد والزماني عند غير الزماني على ما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ في الشفاء
فيما سبق ولو قالوا لا يكون شيء من الزمانيات والماديات حاضرا عنده
عنده لم لزمهم بمقتضى هذا الكلام القول بكون جميع الاشياء حاضرة
دفعة واحدة ويكون علمه بها بهذا الحضور فكان مخالفا لما قرره من العلم
الصوري واما المص فلما قال بحضور الزمانيات في اوقات
وجوداتها عنده لم يجب الوجود العيني لزم ان لا يكون فرق بين قبل الوجود
وعنده وبعده بمقتضى الكلام المذكور فلا معنى لكون علمه بها قبل ازمنة
وجوداتها بالصور الزائدة على ذواتها وعند وجوداتها بانفسها في ذواتها
حيث لا يتصور هناك قبل وبعد فالاولى ان يحمل مذهب المص على التفصيل
لكن لا باعتبار قبل الوجود وبعده كما زعمه المحشي بل باعتبار المعلولات
القريبة اعني المجردات وغير الزمانيات والمعلولات البعيدة
اعني الماديات والزمانيات على ما اشير به كلامه في شرح رسالة
العلم كما نقلناه فيما سبق من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة
والكلام الذي نقله المحشي من شرح الاشارات من تقييد المعلولات
بالذاتية في قوله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته
حاصلة له من غير ان يحل فيه فان المراد بها المبادي العالية المجردة

عن المواد وح يزول الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من هذا الكلام الذي
نقله المحشي من شرح رسالة العلم ههنا ما هو المراد من كلام الحكماء الذي نقله المحشي
من الوجهين المذكورين وبالجملة حاصل مذهب المص على هذا التفصيل كون علمه
بالمعلولات الذاتية والمجردات بحضور ذواتها وبالزمانيات
والماديات بحصول صورها في المعلولات القريبة مطلقا اعني قبل وجوداتها
وبعدها حيث لا يتصور هناك قبل ولا بعد وعلى هذا التوجيه يحصل التوفيق
بين جميع كلماته الا انه يبقى تشنيعه على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الجزئي بلا طائل بل ينعكس عليه فتامل قوله ثم ذكر التحقيق فقال اي
بعد ذكر التحقيق فانه مهد اولا مقدمة حقق فيها ما حاصله ان تكثر الاشياء
اما ان يكون بحسب حقايقها واما ان يكون بحسب [illegible] مع اشتراكها
في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون آحادها غير قارة
اي لا توجد معا او يكون قارة توجد معا والاول من هذين القسمين لا يمكن
ان يوجد الا مع زمان او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان
او مع مكان فالطبايع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون الا بالة
الاولى لتعين اشخاصها وتشخصها اما الزمان كالحركات والمكان
كما في الاجسام او كليهما كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة تحت نوع
من الانواع وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا تعلق لهما به وتنفر العقل
من اسناده اليهما الى آخر ما ذكره هناك ثم ذكر الكلام الذي
ذكره المحشي قوله بل بدل الحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا

هر سر شکم بیضه کبکیست در دامان دشت   بسکه کردم گریه از هجران خوش رفتارها

في الحال انحوا نما لا يمكن الحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال الآن اعتقد
ان الماضي غير موجود في زمان هو ظرف وجوده حالة الحكم اذ الحال
هو زمان وجود الحكم فاذا لم يكن وجود الحاكم مقارنا لزمان في الحال منتزع الحاكم في حال
ولا واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان
وجوده حالة الحكم لكن يصح الحكم بدله بان الماضي اي ما هو ماضي بالنسبة الى موجود
واقع في زمان بعد زمان ذلك الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان
البعد الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا يعزب
عن علمه كون الماضي ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض بالقياس اليه ولا كون
الحال حالا بالنسبة الى ما هو حال بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض غائبا
عما هو حال له لكونه غير حاضر عنده فليكن ذلك منك **قوله** الحكم هو ان
كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان اه
فلا يكون الماضي انه الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان
الحال الذي هو زمان بعد ذلك الزمان ولا المستقبل الذي هو موجود
في زمان معين موجودا في زمان الحال الذي هو زمان قبل ذلك الزمان
هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل الشيء الذي مضى زمانه و الشيء الآخر
الذي سيجي زمانه ولو كان المراد بهما نفس الزمانين لصح انه
او كل منهما زمان يوجد لنفسه انه كما تقرر في موضعه والا لاطرد
ان يقول الحكم هو بان ما هو موجود في زمان يكون ماضيا بالنسبة
الى زمان آخر بعده ليس موجودا في ذلك الزمان الآخر المسمى بالحال

ليتطابق

ليتطابق البدل والمبدل منه حتى يحتاج فتدبر **قوله** ولا يحكم على شيء بانه
موجود الآن او معدوم وذلك لان الآن عبارة عن الزمان
المقارن لوجود الحاكم حالة الحكم وذلك فرع كون الحكم زمانيا **قوله**
او موجود هناك او معدوم وذلك لان هناك اشارة
الى مكان يكون بعيدا عن مكان الحاكم حالة الحكم كما ان ههنا اشارة
الى مكان مقارن لمكان الحاكم وكل ذلك يقتضي كون الحاكم
مكانيا بل هو الحكم بان الشيء موجود بعرض البعد في مكان آخر
قوله او حاضر او غايب اذ الحضور والغيبة الزمانيين
او المكانيين بالقياس الى الحاكم وذلك عن عدم الحكم بانه حاضر
او غايب بالمعنى المذكور لاستلزامه كون الحاكم زمانيا او مكانيا
قوله وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات
بحيث لا يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او بالغيبة و امثال ذلك
هو معنى العلم بها على الوجه الكلي اي على الوجه الذي به يكون العلم بالكلي فان العلم
بالكلي يكون من هذا القبيل عن غير مختص بشيء من الامور المذكورة كما صرح به
في شرح الرسالة في التحقيق الذي ذكره قبل الكلام المنقول بقوله وما لا يكون
زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما اي بالزمان والمكان ويتغير العقل
عن اسناده اليهما كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعته الانسانية
متى يوجد واين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان و في اي بلد
يكون بل اذا تعين تشخص منهما كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة

فقد يتعلق بها بسبب تشخصها قوله اما اولا فلان محصل الاعتراض
بان بعض معلولاته كالجزئيات المتشخصة على وجه يدرك بالآلات الجسمانية
اى على وجه يكون مشارا اليها بهنا وهناك وهو كونها مشارا اليها
بالاشارة الحسية فكان المعترض توهم ان المنفى فى قول المص او موجود
هناك معدوم انما هو كونه مشارا اليه بالنسبة الى ما هو متمكن فى كونه
زمانيا ومكانيا الذى يتحقق فى الكل مشارا اليه بالاشارة الحسية
وليس كذلك بل المراد نفى كونه مشارا اليه بالنسبة الى الحاكم المتعالى
عن الزمان والمكان وكذا التوهم من نفى الحضور والغيبة نفيهما بالقياس
الى مكان ما او زمان آخر وليس كذلك كما عرفت قوله اى يعلم جميع
الجزئيات الكلية اى دفعة واحدة بحيث لا ينفك علمه بالبعض
عن العلم بالآخر وهذا اخص من كونه بحيث لا يعزب عن علمه شئ
كما ذكره المحشى وهذا التفسير غير ما ذكرناه اولا قوله لان نسبة الزمانيات
الى الزمان بالمعية فى الوجود الخ اى النسبة يكون باعتبار وجودها
فيه اعم من ان يكون منطبقة عليه اولا وتخصيص تلك النسبة بالانطباق
قوله والا لكم الاجسام التى فى زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا
فيه اولا انه ليس فى الاجسام جسم لا يعرض له تغير اصلا وان كان فى الوضع
وثانيا انه ليس على تقدير تحقق جسم كذلك يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى
الثانى من المعانى التى ذكرنا للزمان ولا يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى
الاول فالحق ان نسبة الزمانيات الى الزمان يكون بالانطباق عليه

بوجه

بوجه من الوجوه اما بحسب الذات واما باعتبار وصف من الاوصاف
قوله يصدق عليه انه مع الزمان فى الوجود يعنى لما علمت ان نسبة الزمانيات
الى الزمان انما يكون بحسب الوجود ولا يتوقف على الانطباق عليه فالمجرد
البرى عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان نسبة المعية وح لا خفاء فى ان
نسبة الزمانيات جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة وذلك
لان ذلك المجرد يجوز ان ينسب فى كل زمان معين كهذا اليوم
مثلا الى ذلك الزمان المعين بكونه معه فى الوجود فظهر ان نسبة
جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء فنسبتها
الى المجرد الموجود معه انها ليست على السواء بل الجواز انه يصدق
على المجرد فى هذا اليوم انه موجود معه على ان يكون هذا اليوم ظرفا للصدق
لا للمجرد اذ لا تعلق للمجرد بهذا اليوم اصلا ولا نسبة اليه اصلا سوى
كونه معه فى اصل الوجود وكما انه موجود مع هذا اليوم فى اصل الوجود
كذلك يصدق فى هذا اليوم انه موجود مع ساير الازمنة فى اصل
الوجود فظهر ان كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على السواء
لا يستلزم عدم كون نسبتها الى المجرد الموجود معه على السواء الى المجرد وبهذا
اليوم قوله كما لو ثبت فى اليوم لكونه معه فى الوجود فان النسبة
اعنى كونه ليست معتبرة فى اصل الوجود فقط بل خصوصية زائدة عليها وهى
كون وجوده حادثا فيه ونسبة الفلك مع اليوم ليست الا معيته فى اصل
الوجود فقط ولا يعتبر كونه حادثا مع اليوم اعنى حدوث وجوده فيه بل

كان الفلك هو الفلك الاعظم كان نسبته مع اليوم كونه موضوعا للاوضاع
المخصوصة المتجددة وما كان راسما لهذا اليوم المخصوص وان كان غير الفلك
الاعظم كان نسبته مع اليوم كونه محددا للاوضاع المخصوصة للفلك الاعظم
بهذا التجدد المخصوص لهذا اليوم ولهذا بالنسبة اليه ولا شك ان كل من هاتين
النسبتين نسبتان زائدتان على المعية في اصل الوجود التي يكون للمجرد بالنسبة
الى اليوم وكل واحدة منهما غير النسبة التي تكون لاحد الفلكين مع يوم آخر
بالتقدم او التأخر اللذين هما مشخصات اجزاء الزمان فنسبة الفلك
الى كل يوم غير نسبته الى يوم آخر مغايرة بالتشخص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه
لكونهما غير قارتين بخلاف نسبة المجرد الى اليوم فانها لكونها معية في اصل
الوجود ليست غير نسبته الى يوم آخر لكونها معية في اصل الوجود ايضا
فكون الفلك اليوم في اليوم ليس بمجرد معيته معه في الوجود بل بخصوصية
زائدة عليها التي لا يمكن ان يتحقق في الغد وعدم كونه في الغد انما هو
لفقدان النسبة التي له مع الغد لا لفقدان نفس الغد بحسب النسبة
في اصل الوجود فان الغد انما هو مفقود في اليوم بالقياس الى اليوم
لا بالقياس الى المعية في اصل الوجود واما نسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن
زائدة على المعية في اصل الوجود فكما انه يكون في اليوم بمعنى معيته معه في اصل
الوجود يكون في الغد ايضا بهذا المعنى اي بمعنى معيته مع الغد في اصل
الوجود اذ النسبة في اصل الوجود غير خصوصية زائدة لا يمكن ان يختلف
في كونها نسبة كذلك فتفطن جميع ذلك قوله غير مسلم اه فانك

خارج عن قانون التوجيه اذ المقصد في صدد منع لزوم المحذور على تقدير علمه
بالجزئيات المتغيرة فمنعه غير موجه ومع ذلك فقد عرفت ما يتمسك به
في دفع جميع ذلك من كون نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان نسبة واحدة
لكونها نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبتها الى الزماني
ليس منحصرا في كون الاشارة حسية بل ما ذكرناه مانع ايضا واما
قوله لكنا ايضا نحكم اه فلا يخفى ما فيه اذ نظير اشارة المجرد ههنا الى الامكان
قريب الى مكانه اشارتنا ههنا الى الامكان قريب من مكاننا
لا من مكانه بل اشارتنا الى المكان قريب من مكانه نظير اشارته
الى المكان قريب من مكانه فتدبر واما جواز اشارة المجرد الى
هذا المكان اشارة عقلية فلا يمنعه قوله اما اندفاع النظر
الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف اه قد عرفت ان منشأ
توهم الاعتراف ما هو وعند ذلك يضمحل هذا النظر كما لا يخفى
قوله لا بالتصور فقط وفي بعض النسخ لا بالتصور فقط اي لا بالصور
الكلية المنحصرة كل منها في شخص على ما هو مذهب الحكماء وليس
المراد التصور المقابل للتصديق قوله بل جميع الموجودات
في الازمنة والامكنة حاضرة عنده اذ انها عنده ثم كل في وقته
اراد بالحضور كلا في وقته ان يكون في وقته ظرفا للحضور اي كل منها
حاضرة في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك وليعلم ان التفرق
الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل بزمان معين ومكان

وهذا ليس مراد المصنف لانه اذا كان حضور كل شيء في وقته لا دائما لم يكن استواء
نسبة الازمنة اليه معتبر بل مراده ان كل منها حاضر في وقته حاضر عنده تعالى
ازلا وابدا لاستواء نسبة جميع الازمنة اليه تعالى وعلى هذا يكون في وقته
ظرفا للكل وفائدته ان كل شيء مع كونه في وقته حاضر عنده تعالى دائما وقد
عرفت بما مر غير مرة انه الحق وقد عرفت ايضا اندفاع هذا النظر عنه
بما مر آنفا **قوله** واما اندفاع النظر الثالث قد عرفت اندفاعه بما ذكرنا
واما ما ذكره المحشي في دفعه فمبني على تسليم عدم استواء جميع الازمنة
بالنسبة اليه تعالى وتاويل كلام المصنف الى ما لا توجيه كما في دفعه للنظر الثاني
وذلك بتاويل الحاضر بزمان مخصوص بالمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم
مختصا به ليس قبله ولا بعده وكتمام مدة عمر احد منا مثلا بالنسبة
اليه تعالى بمعنى ان النفي هو الحكم الواقع في الآن باعتبار اختصاص المتكلم
بالمعنى المذكور ووجوده ليس مختصا بزمان دون زمان فيصح ذلك
النفي عنه تعالى وليس المنفي هو الحكم الواقع في الآن مطلقا بدون
اختصاص المتكلم وقوله اذ الحكم على شيء بانه موجود في آن وجوده
او معدوم اي آن وجود المتكلم بالمعنى المذكور وقوله بعض الازمنة
ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بمعنى ماض بالنسبة الى تمام مدة
وجوده ومستقبل كذلك او حال بمعنى زمان مختص بوجوده بحيث
لا يكون وجوده قبل ذلك الزمان ولا بعده والا فمع تسليم عدم استواء
جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى كما عرفت ان كلام المحشي مبني عليه

فلا توجه

فلا وجه لهذا الكلام اصلا فتامل **قوله** لا يخفى بالمصنف كيف لا يخفى بالمصنف
والحال ان المصنف هو انه ليس علمه تعالى كعلمنا لا مجرد ان وجوده
ليس كوجودنا فتدبر بل الجواب عنه ما عرفت **قوله** فيه بحث
من وجهين احدهما انه لو اريد انهم يقولون كذلك في العلم الحضوري
الانكشافي فقد عرفت انهم ليسوا قائلين بالعلم الحضوري وان اريد
انهم قائلون بذلك في العلم الحصولي الصوري فيرد ان ذلك
لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت من ان تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضوري
وثانيهما ان بعض كلماتهم مصرحة بكون علمه تعالى بالجزئيات بصور كلية منحصرة
كل منها في فرد كما حررناه سابقا **قوله** وفي المتاخرين من تكلف
لا يخفى انه يرد على هذا ايضا ما اورده على توجيه المصنف من الوجهين
مع امرين آخرين احدهما انه بعد حمل العبارة عليه فان الانتقال
من وجه كلي او الوجه الكلي الى وجه ثبت به الكلي من قبيل الانتقال
من اللفظ الى معنى لا دلالة عليه باحدى الدلالات وانما يكون الانتقال
لو كان العبارة على وجه الكلي او على وجه كلي على سبيل الاضافة
دون التوصيف وثانيهما انه غير صحيح في نفسه على زعم المحشي في كلام
المصنف لو قوع التغير في علمه تعالى بالجزئيات وللاول من هذين الوجهين
اطلق عليه التكلف دون توجيه المصنف فان حمل العبارة على توجيه
المصنف وان كان ايضا لا يخلو عن بعد الا انه صحيح لا مكان ان يكون المراد
بوجه كلي او بالوجه الكلي الوجه المنسوب الى الكل بخلاف هذا

التوجيه الا انه يرد ان اطلاق التكلف على هذا التوجيه ليس بصحيح اذا التكلف
انما يطلق اذا امكن الحمل مع البعد وههنا لا يمكن الحمل اصلا كما عرفت
وقوله لا يخفى ما فيه يمكن ان يكون اشارة الى المجموع الوجهين المورودين
على توجيه المص مع الثاني من الوجهين اللذين ذكرناهما ويمكن ايضا
ان يكون اشارة الى الوجه الاخير فقط ويكون قد اكتفى عن الوجهين
الباقيين بالظهور وان يكون اشارة الى المجموع الاربعة
او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا
قوله كان حضورها باعتبار الوجود الغير مخصصا بتلك الازمنة هذا انما
يصح على ما فهمه دون ما حققناه كما مر مرارا قوله لم يناسب الجميع ب
الاشعري القايل بالحكم النفسي في الواجب لم يخل في غيره القايل به
يعني ان جريان الاوصاف الثلثة بهذا التفسير عند غير الاشعري
لا يتصور بالنسبة اليه تعالى حتى يحتاج الى النفيه وان اريد مطلق
الكلام الحادث او المطلق اي كلي في ضمن هذا الفرد فلا يدل
على المطلق الذي هو جريان الاوصاف المذكورة بالنسبة اليه تعالى
مطلقا قوله والاتصاف بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات
الاعتبارية اه افعاله تعالى من حيث استنادها اليه تعالى ليست
زمانية والا لزم اتصافه تعالى بالزمان كما لا يخفى على الخبير
بما اسلفناه وكذا صفاته الاعتبارية من حيث انها صفات
له تعالى قوله كان علمه تعالى بذوات الجزئيات باعتبار الوجود

از وجود ايشان لا يحكم لا يتصور جريان
ما خوذ از مفهوم شد
منه رحمه

الغير

الغير اي حال كونها ملحوظا مع اعتبار الوجود الغير وتقييده باعتبار
الوجود العيني فهذا الظرف ليس خبر الكان بل حال عن ذوات
الجزئيات فانه معمول بواسطة حرف الجر وخبر كان هو قوله من حيث
دخول الزمان وقوله يجب اوصافها الثلثة النظر او صافه بتذكير
الضمير لكونه راجعا الى الزمان فتانيثها باعتبار التعبير عنه بالازمنة
في قوله الواقعة في ازمنتها قوله بحث لا يخفى دفعه فانك قد عرفت
ان علمه تعالى بالجزئيات العينية انما هو من حيث دخول الزمان
فيها يجب الاوصاف الثلثة وهذا يستلزم تغير هذا العلم لا محالة
قوله فهذا التاويل لا يناسب مقصود عبارتهم لو تاويل كون
الجزئيات حاضرة عنده تعالى في اوقاتها بكونه تعالى بحيث يحضر
عنده جميع الحوادث الخارجية كل في وقته لا يناسب مقصود عبارتهم
فان هذا التاويل انما هو بناء على تسليم التغير في الحضورات الحادثة
الزمانية وعبارتهم صريحة في نفي هذا التغير فهذا التاويل لا يناسب
مقصود عبارتهم فالحاصل كلي هذه الحاشية ان اريد بقولهم الجزئيات
حاضرة عنده تعالى في اوقاتها عدم التغير في الحضورات الحادثة
الزمانية بالنسبة اليه تعالى ففيه ان علمه تعالى بها انما هو من حيث دخول
الزمان فيها يجب الاوصاف الثلثة وهو لا محالة يستلزم تغير الحضورات
الزمانية وان اريد عدم التغير في كونه بحيث يحضر عنده الجزئيات
كل في وقته لا عدم التغير في كونه بحيث كذا ليس عدم التغير في علمه تعالى

٧٤

بالجزئيات حيث كان مقتضى عبارتهم نفى الحضور الحادث الزمانى فتاويل
كون الجزئيات حاضرة عنده سبحانه بحيث يحضر عنده كل فى وقته
المستلزم لتسليم التغير فى الحضورات الزمانية لا يناسب مقتضى عباراتهم
الذى نفى الحضورات الزمانية فتامل **قوله** فهذا التغير من لوازم عدم
التغير فى العلم القديم يعنى ان علمه الاجمالى القديم لما اقتضى تغير المتغيرات
وتجددها فى اوقات وجوداتها المختلفة بحسب المصالح او تادية
الاسباب المؤدية اليها وكان علمه التفصيلى بها عين وجوداتها
المتجددة المستلزمة لتجددها وذلك العلم الذى هو عينها فلو لم يتجدد
ذلك العلم وذلك لعدم تجدد المعلومات يلزم التغير فى علمه القديم المقتضى
لتجدد تلك المعلومات وهو محال فظهر ان امتناع التجدد والتغير
فى علمه القديم هو المستلزم لتجدد علمه سبحانه بالمتجددات وهذا كما ترى
امر غريب ولا يخفى عليك مما ذكرنا غير مرة ان علمه القديم الاجمالى المقتضى
لتجدد المتجددات فيما بينها لا بالنسبة اليه سبحانه وعلمه التفصيلى انما هو
عين المتجددات من حيث انتسابها اليه وحضورها لديه سبحانه ومن تلك
الحيثية غير متجددة اصلا فالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة ومتغيرة
وكون علمه بها عين وجوداتها المتغيرة لا يلزم تغير علمه سبحانه بها من حيث
هو علمه بها وهذا اغرب **قوله** والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض
هذا هو المروى عن ائمة اهل البيت عليهم السلام وبيانه على الاجمال ان الجبر هو ان يكون
فعل العبد مخلوقا لله سبحانه بدون مدخلية للعبد فيه اصلا والتفويض

هو ان يكون

هو ان يكون العبد مستقلا فيه بلا مدخلية من الله سبحانه اصلا والامر بين الامرين
هو كون الفعل واقعا بقدرة العبد واختياره وكون قدرته واختياره
الى الله سبحانه ولنا فى تفصيله تحقيق ليس هنا موضع ذكره **قوله** بالقياس
الى الاحاد اى بالقياس الى واحد واحد منها منفردا فى سلسلة
الاسباب مقطوع النظر عما تقدم منها واما بالقياس الى الكل
اى مجموع ما فى سلسلة الاسباب والضمير فى قوله الى اختياره
راجع الى الفعل على انه المصدر مضاف الى المفعول اى اختيارنا
للفعل وقوله باعتبارين الى الكل وواحد فقط اعنى الى الفاعل القريب
فتدبر **قوله** بل سمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء
اقول والله اعلم المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه سبحانه
ليس كاطلاقهما على واحد منا فان اطلاقهما على واحد منا
انما هو باعتبار قيام مبدائى اشتقاقهما اعنى العلم والقدرة فينا واطلاقهما عليه سبحانه
ليس كذلك الاعتبار لامتناع قيام شىء عليه سبحانه بل انما اطلقوا
لفظ العالم عليه سبحانه من حيث وجدوا انه سبحانه وهب العلم للعلماء
وافاضه عليهم والمفيد لغيره كمالا لا يمكن ان يكون عاريا عن ذلك
الكمال فحكموا عليه سبحانه بانه عالم لاجل ذلك وعدم كون شىء عاريا
عن كمال لا يجب ان يكون بقيام ذلك الكمال به بل يمكن ان يكون
لكونه عين ذاته وفى الواجب سبحانه انما يكون كذلك وهكذا الحال
فى ساير صفاته الكمالية **قوله** كلما ميزتموه باوهامكم اى بعقولكم وانما

٧

سماما او ماما لكونها وسماينة غالبا او لان العقول وان كانت
في ادراك ما سواه الله كاملة بالغة الى كنه الاشيا وحقايق
الامور على ما هي عليه لكنها فيما يتعلق بذاته وصفاته بمرتبة كالاوهام
حيث لا يمكن ان تبلغ كنه الامور وحقيقتها بل انما تحكم عليها احكاما
غير مطابقة للواقع فتلك العقول بالنسبة اليه وقوله فراق معانيه
حال عن الضمير بعنوان وفهم في تمييزه غاية التدقيق وجرت موضحاتها
التجرد عن شوايب التشبيه فهو مع ذلك ليس لايقا بجلاله بل
بل ان هو الا مصنوع مثلكم راجع اليكم غير حري بان ينسب الى جلال قدسه
قوله والباري هو واهب الحيوة اي هو مكذا ان اتصافه بصفة الحيوة
فانه راجع الى انه مفيض الحيوة على الاحيا ومقدر الموت لكل ذي حيوة
قوله ولعل النمل الصغار يتمثل لطيف لموقفنا ما بالقياس اليه وانبابها
له صفاتا كمالية وفيه شهادة لقول المص ان العقل قصد او صفهم
بالطرف الاشرف من طرفي النقيض **قوله** ذبابتين في الصحيح زبانيا
العقرب قرناها **قوله** اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك
نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه اي لم يكن
امكانا وقوعيا فان المعتبر في مفهوم القدرة كما مر وان امكن امكانا
ذاتيا **قوله** لانه الكامل في مقابلة الغير ان ذاته بمقتضى مشيته وارادته
بما هي ذاته بمرجح كلما هو الكل واصلح بالنسبة الى النظام الكل
من طرفي الفعل عن اوجوده وعدمه فاذا صار وجود زيد مثلا

اصلح

اصلح من عدمه اقتضى ذاته ترجيحه عليه لكونه خيرا وصلاحا بالنسبة كونه
وجود زيد مثلا ولم يقتض عدمه لكونه شرا وفسادا بالنسبة اما لو صلح الا صلح
كونه عدما وكذا اذا صار عدمه اصلح اقتضى لذلك الشي آخر فامتناع
ضده وعدمه الذي هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو بسبب
عارض هو كونه خيرا الامر زائد في الامكان الوقوعي النفسي لجواز ان يصير
ما هو خير وصلاح في وقت شرا وفسادا في وقت آخر هذا
وظهر من هذا التحقيق عدم كون شيء من المقدورات خيرا وصلاحا
بالذات او كونه شرا وفسادا بالذات بل كلما هو خير فانما هو
خير بالقياس الى نظام الكل وكلما هو شر فانما هو كذلك ونحصر
الخير بالذات في الواجب الوجود بالذات والشر بالذات في الممتنع
الوجود بالذات وفي الكشف ايضا ان شيئية بالذات انما هو لذاته
فقط لا لشيء آخر فقط **قوله** وليس قبله زمان فان قلت هو اعني
عدم وجود وقت قبل وقت الايجاد جعله المص في بحث حدوث
الاجسام موجبا لتخصيص الايجاد بوقت الحدوث حيث قال
وخص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله فما بال الخيام حيث
جعله موجبا لعدم المخصص قلت المراد بالخيام بالزمان الزمان الموهوم
المعتبر اجزاؤه في الخارج الذي ليس لتقضي اجزاء في الخارج بل
اجزاؤه كنقطة وهمية محضة ليس لشيء منها صلاحية التخصيص
لكونه معدوما في الخارج مع امكان وقوع الايجاد في كل جزء

بينه كما هو رأي المتكلمين وقد حققنا في حواشينا المعلقة على مبحث الجواهر من هذا
الكتاب ان مراد المص بالوقت المنفي هو الوقت مطلقا اعم من ان يكون
موجودا او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد ويمتاز الغير
يصلح لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد في وقت الحدوث
الى مخصص هذا ثم ان جواب الخيام عن سوال الغزالي بان تلك
الامور من مقتضيات النظام الاعلى صريح في ان الحكماء ليسوا
قائلين بالايجاب الذي نسبوه اليهم فانهم لما قالوا به لم يحتاجوا
الى ذلك الجواب بل لم يرد ذلك السوال واردا عليهم فتفطن
قوله مندفع بالتخصيص اي تخصيص القول بامتناع الترجيح بلا مرجح
فانهم يخصصون امتناع الترجيح بلا مرجح بما لم يكن الترجيح ناشيا
من ذات ذات ارادة واما اذا كان فلا امتناع فيه عندهم
قوله وكلام الشارح ههنا في غاية السقوط الخ نظر الى ظ هذا الكلام
من كون الارادة غير زايدة على الداعي فان مفهوم الداعي
اعم من ان يكون عينا او غيرا بل الحق الظ بحسب العرف ما يكون
وغفل عما هو مذهب المص وغيره من المحققين من كون الداعي
عين ذاته من غير تغير فيما وقع قال المص قدس سره النقل دل
على اتصافه بالادراك الخ اعلم ان المراد من الادراك في عبارة
المص ليس هو المطلق المرادف للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات مطلقا
ولا العلم بالمحسوسات باي طريق كان لان جميع ذلك مما يثبت

بالادراك

بلا دليل انه تقيد بل المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس بما هو
محسوس الذي اذا كان صادرا منا يسمى احساسا وهذا النحو
الخاص من الادراك له لم يثبت بما ذكره المص سابقا من ادلة العلم
بل رجاء عن عدم امكان اثباته بالدليل العقلي والعلم الحضوري الثابت
له بجميع الاشياء وان كان شبيها بهذا النحو من الادراك
المسمى عندنا بالاحساس الا انه ليس احساسا حقيقيا ولهذا جزم المص
قدس سره بان ثبوت هذا النحو من الادراك انما هو بالسمع فحصر
طريق اثباته على السمع دليل واضح على ان المراد ليس شيئا من معاني
المذكورة بل المراد به هو المسمى عندنا بالاحساس في خاص كلامه ان السمع
دال على ان له احساسا فان النصوص متظافرة متواترة على كونه
بصيرا والسمع حقيقة ليس الا احساس المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس
المبصرات الا ان ذلك الاحساس فينا لا يكون الا بالة جسمانية وبدل العقل
على استحالتها عليه تع فيجب بمقتضى النصوص اثبات الاحساس له
وبمقتضى العقل نفي كونه بالة والظ ان السمع والبصر حقيقتان
في الادراكين المخصوصين مطلقا اعم من ان يكون حصولهما بالة او بدونها
ولو فرضنا كون الحصول بالة معتبرا في معناهما الحقيقي فلا شك
ان المعنى المذكور من الادراك المخصوص بلا الة اقرب المجازات
الى المعنى الحقيقي وهو ممكن في حقه تع اذ كون الالة شرطا في حصوله

مطلقا ممنوع والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت في الجملة في جميع انواع
المحسوسات وذلك غير العلم الحضوري بها الا ان السمع ورد في خصوص
السمع والبصر لكونهما الطف الحواس وكون الادراك بهما بلا مباشرة
بخلاف سائر الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت ان تاويل السمع
والبصر بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا كما هو مذهب الاشعري
ليس بصحيح وان ما هو المشهور بين طلبة اصحابنا من كون ذلك مذهب اصحابنا
سيما المصنف موضع تامل بل الحق انهما صفتان زائدتان على العلم
كما هو مذهب المعتزلة وكلام المصنف المنقول عن شرح رسالة العلم
عند قوله عبر بهما عن العلم ليس المراد به ان المراد بهما هو العلم مطلقا
بل مراده انما هو الادراك الاحساس كما يدل عليه آخر كلام المصنف
المنقول عند قوله على النحو الذي يدرك به الحواس وكلام المحشي
صريح في ان المراد بهما هو العلم الحضوري وهو محل نظر فان قلت
ما الفرق بين العلم الحضوري والاحساس قلت ما بين العلم
الحصولي والحضوري في التفاوت بالشدة والضعف والجلاء والخفاء
الا ترى ان علم النفس بذاتها علم حضوري وكذا علمها
بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق بواحدة منهما الابصار
لم نشك في ان الانكشاف في الثاني يكون اتم ما دام العالم متلبسا
بهذه الخصوصية وحاصلا في هذه النشأة نعم يمكن ان يتبدل لو

نشأة

نشأة اخرى خصوصية اخرى يكون فيها ادراكها العقلي اجلى من الحسي والغرض
ثبوت التفاوت بين العلمين ثم **اقول** بين العلم
بالمعقولات والمهيات وبين العلم بالجزئيات سيما المحسوسات
فرق فان الاحساس بالمعقول لو فرض تحققه لم يكن اتم من العلم لكن
الاحساس في المحسوسات اتم من العلم بها واتم **اقول** العلم
الحضوري انما كان اتم من الحصولي لان الاول يستلزم انكشاف
وجود ما وحقيقتها والثاني انكشاف مهيتها بحسب ولا شك
ان الخصوصية في الوجود الحسي زائدة على الوجود العقلي فان الخصوصيات
في العقليات اما عين ذواتها او من لوازمها بخلافها في المحسوسات
فالعلم باصل الوجود دون العلم بخصوصيته فاثبات اصل العلم الحضوري
لا يغني عن اثبات الاحساس الذي المراد به هو انكشاف الخصوصيات
الزائدة على اصل الوجود **قوله** هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة
المتن قد عرفت ان التحقيق هو ثبوت الادراك المسمى بالاحساس

بلا آلة قد تم ما علق الفاضل
النحرير على الفائز بلطف ربه الفاضل
على حاشية العلامة الخفري
بحمد الله كما هو اهله والصلوة
على رسوله وآله

٧٠٨

[illegible]

من تعليقات الفاضل المحقق والكامل المدقق المشتهر في الآفاق آقا حسين أدام الله برهانه على شرح المختصر العضدي حيث أورد الشبهة المشهورة من الأشعرية على المعتزلي في قدح قاعدة التحسين والتقبيح العقلي

فيه بحث لان الاضطرار الذي لا يحكم العقل بحسن فعل يصدر معه ليس هو الاضطرار الذي
لزم مما ذكره لان اللازم مما ذكره ليس الا انه يجب صدور الفعل عن العبد
بسبب وجود الاختيار والارادة فيه ووجود مباديه ليس باختياره
ولا نسلم ان هذا هو الاضطرار المذكور بل الاضطرار المذكور على احد وجهين
احدهما ان يصدر الفعل عن الفاعل بدون شعور وارادة كما يصدر عن الطبايع
والثاني ان يصدر عنه مع شعور بقهر قاسر وجبر جابر مثل ان يأخذ احد يد احد
ويضرب بها رجلا واما اذا صدر فعل عن فاعل يكون عالما به وبمصلحته
ويكون مصلحته باعثا له على فعله حتى لو لم يكن له ذلك العلم بل كان له العلم بمصلحة
تركه لما فعله بل تركه لاجل علمه بمصلحة تركه فليس هذا اضطرارا اصلا
وان كان صدور الفعل بعد حصول ذلك العلم بطريق الوجوب واللزوم
سواء كان حصول العلم من نفسه او لا فان قلت هذا مجرد اصطلاح
او اصطلحتم على ان مثل هذا الفعل يسمى اختياريا لا اضطراريا والقسمين الاولين
اضطراريا والا ففي الحقيقة لا فرق بين الاقسام فيما نحن فيه فيما يتعلق به
من جواز تعلق الحسن والقبح والمدح والذم والثواب والعقاب
كيف ولو كان بعد حصول العلم بمصلحته مجبورا مثل ان يجب ان يصدر ذلك

الجرم

الجرم عن الفاعل فاي ذنب للفاعل في ذلك اذ ليس له ذنب في حصول
العلم اصلا ضرورة واتفاقا سواء قيل ان حصوله منه بالايجاب اولا
وبعد حصول العلم لا يمكنه ان يمنع صدور الفعل بل يصدر منه البتة فاي
معنى لكون الفاعل مذنبا ومستحقا للتوبيخ والتنديم واللوم والعقاب
وكل ذلك مجرد ان العلم والارادة من اسباب الفعل كذلك وهل هذا
الا مثل ان يكون لرجل ثلثة عبيد امر احدهما بالعلم والآخر بالارادة
والآخر بالفاعل ثم شد حبلا على وسط العبيد وكان راس الحبل بيده
فجذبه بحيث سقطت العبيد وكان سقوط المعلم مستلزما لسقوط
الارادة وسقوط الارادة مستلزما لسقوط الفاعل فهل يجوز
ح ان يضرب السيد الفاعل لاجل سقوطه باعتبار ان الارادة والعلم
كانا من اجلة اسباب سقوطه وهل يجوز عاقل مثل ذلك قلت
لو كان مجرد العلم سببا موجبا للارادة او للفعل لكان الامر كما ذكرته
لكنه ليس كذلك بل العلم بالمصلحة مثلا يصير في بعض المواد سببا موجبا للفعل
ان قلنا ان الارادة ليست الا العلم او للارادة ان قلنا غيره
وفي بعض المواد لا يصير سببا لاحدهما كان الصالح والطالح
مشتركان في العلم بمنفعة الخمر مثلا وذلك العلم يكون في الطالح سببا
موجبا لشربه او الارادة الموجبة له ولا يكون في الصالح كذلك فهذا الامر
هو الذي يوجب كون الطالح مذنبا ومستحقا للوم والعقاب
دون الصالح فان قلت حاصل ما ذكرته يرجع الى ان حصول العلم

بمقتضى الحكمة في مادة الطالح لما كان موجبا للشرب او الارادة الموجبة له
دون مادة الصالح فلا جرم يكون لمادته مدخل في حصول الشرب
فيكون الذنب والتوبيخ لاجله وهذا ليس بصحيح لان ذات
الطالح اذا كانت موجبة لفعل الحرام فاي ذنب له في فعله قلت
اي فساد في ان يكون كون ذات الطالح موجبة لفعل الحرام بشرط
حصول العلم له بنفعه سببا لاستحقاق اللوم والعقاب ومن قال ان الذات
لا بد ان لا يكون له مدخل في حصول الفعل حتى يكون مستحقا للثواب
والعقاب والعجب ان جمهور اهل العرف اذا حاولوا المبالغة في ذم
احد او مدحه يقولون ان ذاته كذا وكذا ثم اذا وصلوا هذا المقام
يعدونه مستنكرا ويشمئزون منه ولو قيل لنا لا ننكر ان يكون موجبة
لها بشرط العلم ومع ذلك كان الامر كذلك قيل فاذا تاملت يظهر لك
ان الوجوب واللزوم الغير لا ينافي ذلك بل يؤكده ويحققه
ولنفرض لك مثالا للتوضيح والتبيين فنقول لا يعرف انت وجميع
اهل العقل بانه اذا كان احد بحيث يقدم على القبيح باونى سبب فهو
اسوء حالا ممن يقدم بسبب اقوى منه وهكذا مثلا اذا كان احد بحيث
لا يقدم على قتل نفس ظلما بمجرد اعطاء دينار له بل يقدم عليه باعطاء
الف دينار فهو خير ممن يقدم عليه بمجرد اعطاء دينار وهكذا فاذا كان
احد بحيث لو اعطى له جميع خزائن الارض لا يقدم على القتل فلا شك انه
اجدر بالمدح والثناء ممن لم يكن كذلك ولا شك ان الشخص المذكور بحيث الا اذا كان مع

بجواز

بجواز ان يصدر عنه القتل بسبب اعطاء خزائن الارض فهو في مرتبة
ما كان يمتنع عنه الاقدام المذكور بسبب ذلك الاعطاء الا ترى
ان كافة ذوي العقول يقولون في مقام المدح ان فلانا بحيث
اذا اعطى له خزائن الارض يمتنع ان يقدم على القبيح فظهر ان الذات
كلما كانت اقرب الى ان يمتنع عنه صدور القبيح كانت اكمل واولى
واذا بلغت حد الامتناع فبطريق الاولى وبعد التامل فيما ذكرنا يتبين ان
ان كون الذات موجبة لفعل الحسن والقبيح بعد حصول العلم بمنفعتها
لا يقدح في استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب
بل يؤكده ويحققه كما اشرنا اليه فان قلت اذا قال الشخص الذي
فرض ان ذاته موجبة لفعل القبيح بعد حصول العلم بنفعه في مقام الاعتذار
عن فعل القبيح وطلب التفصي عنه اي كيف اصنع وما الحيلة لي في الخلوص عنه
فاني اريد ان لا افعل القبيح كما امكن لي ويصدر عن ذاتي القبيح البتة
فما الجواب عنه وكيف يجوز العقل في هذه الحالة الزام مثل
هذا العاجز المبتلى الا بسبب نفسه الامارة بالسوء فضلا عن عقابه
قلت لو فرض هذا القول منه فهو قول منه باللسان بلا قصد وليس للقلب
فيه عين ولا اثر اذ لو كان احد بحيث يريد ان لا يفعل القبيح لا يفعله
البتة الا اذا كان مجبورا بالمعنى الذي ذكرنا سابقا وهو خارج عما نحن فيه
وكذا لو كان احد في طلب التفصي عن القبيح والحيلة في تركه لما كان يفعله
اذا كان خلى مع طبعه فالشخص المفروض الذي يفعل القبيح وان كان

نحى وطبعه يميل طبعه ميلا جازما الى جانب ترك القبيح البتة ولا يهمه طلب
الطريق المتفصى عنه والحيلة في الخلاص عنه كيف ولو كان كذلك لما كان
هذا الشخص المفروض بل كان الشخص الذي ليست ذاته موجبة لفعل القبيح
بعد حصول العلم له بمنفعته و موظه فان قلت اذا جعل الله ذاته
كذلك فكيف يجوز بعد ذلك اللوم والعقاب منه على الشخص المذكور
على فعل القبيح قلت ما جعل الله ذاته كذلك بل جعلها موجودا فان كون
ذاته كذلك ليس بجعل جاعل بل من لوازم ماهيته فان قلت لم اوجد الله
مثل هذا الذات قلت ايجاد مثل هذا الذات اذا كان في
مصلحة ليس قبيحا انما القبيح جعل الذات كذلك وقد عرفت انه
لا مدخل للجعل فيه واما انه اي مصلحة فيه فهو من اسرار القضاء والقدر
التي نهي عن الخوض فيها ولم يرخص في الكشف عنها فان قلت
الشخص الذي يصدر منه القبيح على النحو الذي ذكرته فعله القبيح على وجهين
احدهما ان يكون ظلما على الغير والثاني ان يكون ظلما على نفسه
والظلم على الغير ايضا يستلزم الظلم على النفس فلنتكلم على الوجهين جميعا
فنقول كل ما كان ظلما على الغير باعتبار نفسه لا باعتبار لازمه لانه
داخل في الوجه الثاني ونتكلم عليه ثم يمكن ان يقال فيه انه اذا كان مصلحة
في ايجاد شخص يصدر منه ظلم على الغير على النحو الذي ذكرت فلا قبح
ولا قبح فيه اذا اوصل الى المظلوم عوضا عن ذلك الظلم المنفعة
والثواب بقدر ما يؤثره العقلاء على ذلك الظلم واما ما كان

ظلما

ظلما على النفس سواء كان لازما للظلم على الوجه الاول او لا فهذا الظلم
على وجهين احدهما ما لم يكن كذلك الظالم يصل اليه النفع آه باعتبار استحقاقه
له لاجل افعاله الحسنة او تفضلا ما يوازي الفرد الذي يصل اليه
باعتبار المكافاة ظلمه وازيد بحيث يؤثره العقلاء فايجاد مثل هذا
الظالم لم يكن قبيحا اذا اقتضته مصلحة وليس لهذا الظالم
ان يقول لموجده حين الذم والعقاب لم اوجدتني وابتليتني
بهذا البلاء وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يكون ضرره اكثر كالكافر
المستحق للعذاب الدائم فايجاد مثل هذا الآخر محل اشكال لانه وان صححت
جواز استحقاق الذات للعقاب باعتبار فعل القبيح وان كانت الارادة
الموجبة للفعل ناشئة منها بطريق اللزوم لكن السؤال باق بان لمثل
هذا الذات المفروض له ان يقول لموجده حين الذم والعقاب
انا ما كنت راضيا بالوجود فلم اوجدتني وابتليتني بمثل هذا البلاء
العظيم مع علمك بان ذاتي كذلك وليس عدم رضائي هذا ناشيا
من سفاهتي وقلة عقلي بل كل العقلاء يؤثرون العدم على مثل هذا الوجود
الذي يكون نفعه قدرا يسيرا وبلاؤه كثيرا طويلا فما الجواب عنه
وما وجه التفصي فيه قلت ان كان الامر كما ذهب اليه بعض من ان
الكفار لا يعذبون ابدا بل يخلصون منه آخرا وان لم يخرجوا من النار
لكن يحصل لهم حالة يتلذذون بسببها في النار كما للسمندر فالجواب
ظاهر اذ كل عاقل يرجح الحيوة الابدية وان كان مبتلى في بعض اوقاتها

مجبور چون کرد الٓه معاصی ... بدکرون خلایق بر مان خبر آسیابست

المتناهی بالعذاب الشدید مع حصول اللذة المستمرة الدائمة الغیر
المتناهیة التی لا الم فیها بعده علی العدم وتوثرها علیه العقلا ولا یکرهه
الا سفیه جاهل و ان کان هذا باطل منافیا لضروریات الدین
ومخالفا لاجماع المسلمین فی الجواب اما بان یقال انه بعد ما ثبت
ان الکافر والعاصی یصح استحقاقهما للعقاب فی ان کان لذاتهما
مدخل فی حصول الکفر والعصیان علی النحو المذکور العقل یحکم بان ایجادهما
لا فسادهما فیه اصلا بعد ان لم یحصل فی ذاتهما کک وان علم موجدهما انهما
یصدر عنهما فانهما امور یستحقان بها العقاب الدائم لان صدور
هذه الامور قد فرض انه باختیارهما ویستحقان العقاب والا لم یلیم
او یقال نعمة الوجود نعمة لا یوازنها نعمة کان مبتلی العذاب الدایم
فنعمة وجوده راجح علیه ومؤثرة عند العقلاء او یقال کما یقول الحکماء ان
مثل هذه الشرور قلیلة بالنسبة الی الخیرات الکثیرة التی فی العالم ولانه فی وجه
العالم لا بد منها و ترک الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل شر کثیر فلا یلزم من
وجودها خرم الحکمة بالوضع وذات الباری لم مع کونه محض الوجود والخیر
یصح ان یستلزم شرا قلیلا لازما لخیر کثیر بالوضع ویمثلون لذلک مثالا
هو ان من اراد بناء بیت فلا بد من ان یعین موضعا للمخرج ولا یصح الخیر الا اعترض
علیه بانه لم عینت هذا الموضع للمخرج فهذا اظلم علیه او یقال کما یقول الصوفیة
ان لکل اسم من اسماء الله الحسنی مقتضی ومظهرا فهناک النفوس المبتلاة
بالعذاب والقهر مظاهر اسمه القهار ونحوه کما قال العارف الرازی

اما علی طریق الحکمة

اما علی طریق الحکماء والتصوف درکارخانه عشق از کفر ناگزیرست
آتش کرا بسوزد گر بولهب نباشد وهذه الاجوبة کلها لا تخلو عن شیء
سیما الاخیرین خصوصا الاخیر اما علی طریق الحکماء فبان العقل یحکم بحسن
ایلام شخص لان یکون غیره فی راحة وسرور وکیف یجوز ان یکون
ذات الواجب مستلزما لشرور کثیرة اما مساویة للخیرات او زائدة
منها من دون تفرقة اصلا والفرق بین الشر القلیل والکثیر فیما
لا وجه له قطعا نعم لو صح احد الاجوبة الثلثة السابقة علی طریقة الحکماء
فی الشبهة المذکورة ثم اوردت شبهة اخری هی انه کان ینبغی
ان لا یکون شر فی العالم اصلا لان ذاته تعالی عین الوجود ومحض الخیر
والجود ومستلزم لوجود جمیع ما فی العالم اما بواسطة او بلا واسطة
واستلزام مثل هذا الذات للشر غیر معقول فی کلام الحکماء وقعها فی
مقبول ولعلهم الیه اوردوها فی هذا المقام والفرق بالشر القلیل والکثیر
فتفطن واما طریق الصوفیة ففیه ما ذکر اذ لا یرجع محصله
الا الی ان ذاته تعالی باعتبار صفة من صفاته العلی یستلزم عذاب
شخص ایاه وهذا مما لا ینبغی ان یقول به جاهل فضلا عن عاقل
تعالی الله عما یقول الملحدون علوا کبیرا ولعلهم ارادوا انه غیر ظاهر
فیجب الا باطنهم ثم لا یخفی ان الشبهة التی ذکرناها لا اختصاص لها
بطریق المعتزلة القائلین بان الشیء ما لم یجب لم یوجد کما تری الا
یجب النظر لانه علی تقدیر ان یکون الفاعل المختار مختارا فی فعله

من دون وجوب ولزوم اصلا انه يحكم العقل بانه يحسن من الحكيم القادر
العالم بعواقب الامور ان يوجد احدا يصدر منه افعال يستحق بها
العقاب الدائمي سواء قبل ان فعله لاجل غير هذا الشخص او لا
وكون صدور الفعل منه بالاختيار دون الوجوب واللزوم لا يؤثر
في حسن الايجاد المذكور اصلا ولو فرض انه مؤثر لكان الاختيار
مع الوجوب واللزوم ايضا مؤثرا كما ذكرنا في الجواب الثاني عن الاجوبة
المذكورة من دون تفرقة قطعا والحاصل ان هذا الجواب ان كان
معقولا كان معقولا على الوجهين معا والا فلا بل نقول لا فرق
في التحقيق بين الاختيارين في اصل استحقاق الثواب والعقاب ايضا
مع قطع النظر عن الشبهة المذكورة وان كان يتبادر الى الاوهام
العامية الى الفرق بينهما بل لا يبعد ادعاء الفرق على عكس ما يتبادر
الى الاوهام بحكم العقل الصريح بيانه انه على هذا الرأي اي الاختيار
غير مشوب بلزوم ووجوب اصلا لا يكون صدور الفعل من الفاعل
عند التأمل والرجوع الى الانصاف في العدول عن الخلاف والميل الى الوفاق
الا بطريق الاتفاق فلا مزية للصالح على الطالح بمجرد انه اتفق
منه ان يفعل فعلا صالحا دونه وكذلك لا مزية في وقت فعله الفعل
الحسن عليه في وقت فعله الفعل القبيح لانه في هذا الوقت اتفق هذا
وفي ذلك الوقت ذلك فظهر ان محض هذا الامر لا يوجب
مزية ولا استحقاق ثواب للصالح يستوجبه الطالح ولا مو

في وقت آخر بل يستوجبان نقيضهما وهذا بخلاف الرأي الآخر
لانه على هذا الرأي يرجع المزية والاستحقاق للثواب وغيرهما الى تفاوت
في ذاتيهما واختلاف في حقيقتهما ولا شك ان مثل هذا يستحق
ان يكون مصدرا لذلك كما عرفت مشروحا هذا ولو قد بقي
في المقام شيء وسوانه بعد ما عرفت ان لا تفاوت في ورود
الشبهة المذكورة بين الرأيين بل في اصل استحقاق الثواب
والعقاب والمدح والذم ثم نقول ان الخصم في مقام ايراد الشبهة
المذكورة او شبهة اصل استحقاق الثواب والعقاب والمدح والذم
اما نافي بل للحسن والقبح العقلي لكنه لا يقول بان الاختيار مشوب بالوجوب
واللزوم اصلا كما هو رأي الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح بلا مرجح
فهو مورد الشبهتين على القائلين بالوجوب واللزوم على ما هو رأي
بعض المعتزلة اولا فان كان هو الاول فلا يخلو اما ان يكون في مقابلة
ما بالشرع اولا وعلى الاول فهو فرض تمامية الاجوبة المذكورة
ذات فنقول معه بعد معارضته بالادلة القطعية الدالة على ان الشرع
ما لم يجب لم يوجد ان ما يتم الشبهتين يردان عليك ايضا
بل الالزام عليك اشد كما قررنا فما هو جوابك فهو جوابنا غاية ما في الباب
ان يكون شبهة نعجز وانت عن حلها وعلى الثاني نقول معه
ان كان الكلام في المقام الاول ان الشبهة واردة عليك
ايضا بل عليك اشد فما هو جوابك فهو جوابنا بعد معارضته

بالادلة القطعية الدالة على ان الشئ عالم بحيث لم يوجد وان كان
في المقام الثاني فلا بد من التمسك باحد من الاجوبة المذكورة
ولو فرض عدم تماميتها فنقول بعد ما ثبت الشرع بالادلة
القطعية وثبت هذا الحكم من الشرع ضرورة فلا نسمع الشبهة
في مقابلة كما لا نسمع الشبهة في مقابل الضروريات العقلية
كشبه السوفسطائية ونحوها فلا يقدح عدم القدرة من حلها
من شئ وفيه شئ وهو ان اثبات الشرع بالدليل فاذا فرض
ان خلود الكفار ثبت ضرورة من الشرع فليس مما لا نسمع الشبهة في مقابلة
لان ما لا نسمع الشبهة في مقابله هو الضروري الاولي وهذا ليس كذلك
كما لا يخفى فان قلت ما معنى قولهم ان الشبهة لا تسمع في مقابل الضروري
وان العجز عن حلها لا يقدح في ضروريته والقطع به لان الشبهة ايضا
مبادئها الادلة مقدماتها يدعى المتمسك بداهتها ضرورة
فان كانت بديهية نذعن بها باحد الوجوه الستة المشهورة
في البديهيات فمآل الامر الى تعارض البديهيتين فلم لم يسمع
ولم لم يصغ وان لم نذعن بها بل نوى ونكر
فهو بعينه الجواب عن الشبهة وحلها لان مرجع عدم الاذعان
الى المنع الذي هو وجه دفع الشبهة وطريق قلعها وقمعها
وهو حاكم العقل دعويها بالجور وهذا الانكار دون حاجة الى بيان
اي سند وشاهد يقوي الاعتبار فكيف يجتمع اذن العجز

عن حل الشبهة

عن حل الشبهة وجوابها مع عدم الاصغاء الى قولها والانفعال بخطابها
اذ في الصورة الاولى يكون قوية معتبرة وفي الثانية مقهورة منكرة
ولا مخرج عن الصورتين وفيهما جميعا لم يلزم اجتماع الامرين قلت
عدم الالتفات الى الشبهة في مقابل الضروري له معنيين احدها
ان مقدمتها اذا كانت بديهية في نظر العقل فلا يلزم من الالتفات
الى الشبهة التردد عليها والتعرض لرفعها ضرورة انها باطلة البتة
وبعد الالتفات يظهر وجه دفعها فلا حاجة الى الالتفات
اليها وفيه ما فيه او مع عدم كونه مطابقا لقولهم العجز عن حل الشبهة
لا يقدح في ضرورية الضروري ليس موافقا للواقع ايضا اذ كثيرا ما
يكون الشبه الواردة في مقابل الضروري بحيث لا يمكن لكثير من الناس
حلها ولا يهتدون الطريق الى دفعها مع الالتفات والتوجه اليها
مدة مديدة ومرارا عديدة كشبهة جذر الاصم التي قرعت سمع اكثر
العلماء في كل ولم يسمعوا ما شمهم الحل وقعقعه الكر وثانيهما ان المقدمة البديهية
قد يكون رسوخ العقل فيها وجزمه بها بحيث يحكم العقل به لو لم يكن هناك
المقدمة في مقابله يضمحل القطع به ويزول الجزم عنه بسبب تلك المقابلة وذلك
بالرجوع الى الوجدان وملاحظة تفاوت مراتب الجزم واليقين غني
عن البيان مثلا عدم امكان اجتماع النقيضين وكون الواحد نصف الاثنين
من هذا القبيل ضرورة من دون ريب وحينئذ نقول الشبهة التي وقعت
في مقابل تلك المقدمة يمكن ان يكون مقدماتها بحيث لو لم يكن في مقابلة

تلك المقدمة ومعارضتها يجزم العقل بها لكن بعد ذلك لم يجزم بها لتجدد
تلك المقابلة بل يعلم قطعا انها باطلة وانكار العقل لها لتجدد تلك
المعارضة ليس من المنع المصطلح الذي يكفي في دفع الشبهة ورفعها
اذ المنع المصطلح الذي مناط الحل هو الاباء الذي لا يكون باعتبار
المعارضة لمقدمة التي وردت عليها الشبهة فظهر اذن جواز
اجتماع العجز عن حل الشبهة مع عدم الالتفات اليها فان قلت
اذا جاز ان زوال الجزم بشيء باعتبار مقابلته لما هو اقوى منه جزما
فيلزم ان لا يحصل جزم بما مر اصلا اذ كل ما يجزم العقل به يجوز ان يوجد
ما هو اقوى منه وعند تجويز ذلك لا يحصل القطع البتة قلت لا شك
ان بعض المقدمات البديهية بحيث لا يجوز العقل ان يوجد ما هو اقوى منه
كالمقدمتين اللتين ذكرناهما وانكاره سفسطة والبعض الآخر
الذي ليس كذلك فلا مضايقة في انه لا يستمر الاعتقاد به جزما او نقول
انه يستمر الجزم باعتبار انه مجزوم به مع قطع النظر عن حصول المعارض
الاقوى او نقول ان كل ما يجزم العقل به وان لم يكن بمنزلة ما بين
المقدمتين ايضا ما لم يطلع على معارضه الذي هو اقوى منه لم يجوز وجود
معارض له اقوى منه فان امكن ان يكون العقل يجزم بشيء ولم يجوز وجود
معارض اقوى منه ثم يطلع على معارض اقوى منه ويرتفع جزمه الاول
فيجري هذا الاحتمال في كل بديهي مجزوم به حتى المثالين المذكورين ايضا
من دون تفاوت فيلزم ارتفاع الجزم راسا قلت يمكن ان يقال ان يجزم

بشي

بشيء مع كان جائزا ما يدل لا يجوز ان يكون سببا لارتفاع جزمه مع وجه
عقله بحاله وان شاهد ان جزمه بالاشياء قد زال بسبب ظهور
المعارضات الف مرة كما يحكم به الوجدان وبهذا اندفع ايضا ما قيل
ان الجهل المركب لا جزم فيه وهو لازم له لارتفاع الجزم بالكلية بتيقن
البيان المذكور ثم اعلم انه لا يذهب عليك ان زوال الجزم لا ينحصر
في ظهور معارض اقوى بل له اسباب شتى مثل ان يعتقد في مقدمة
انها من الاوليات ثم ظهر انها من الوهميات او انها باعتبار مجاري
العادات ونحو ذلك وعلى هذا القياس ابطال الشبهات
القوية ايضا ليس منحصرا في اضمحلال القطع بها في مقابلة القطع بما هو
اقوى منها بل يكون بزوال القطع بمقدماتها بنحو ما ذكرناه او بظهور
عدم المنافات بينها وبين المقدمة المورودة عليها الشبهة
باعتبار الاطلاع على الغفلة عن رعاية شرط او لحاظ حيثية وغير ذلك
وبما ذكرنا من شروحا ظهر ان عدم الالتفات الى الشبهة لا يختص
بان يكون الشبهة في مقابلة مقدمة ضرورية بل اذا كانت ايضا
في مقابلة مقدمة نظرية يكون مقدمات الشبهة في قوتها كالحكم
بكذلك بل نحن المعارضة ايضا يرجع الى المعارضة مع المقدمات
الضرورية التي هي مبادي تلك النظرية كما لا يخفى وعلى هذا يمكن ان نقول
مقدمات اثبات الشرع اقوى عند العقل وارجح من مقدمات تلك
الشبهة كثيرا وايضا تجوز العقل ان يكون لا يجاد الكافر المبتلى بالعذاب

الاليم حجة محجته لم يعلمها ولم يهتد السبيل اليها مع قطع النظر عن المعارضة
وح فقد انحلت عقدة الاشكال وطفئت الشبهة باقوام
الاضمحلال فنقول وان كان هو الثاني فهو ايضا اما قايل بالشرع
اولا وعلى الاول ان كان كلامه في المقام الاول فنقول
بعد الجواب المذكور تحقق الحسن والقبح ضروري بكذا صحة استحقاق العقلاء صح
المدح والذم لنا على افعالنا مشهورة مشتبهة في مقابل الفرق
العقلية فلا يتجه الاضطرار بالاذان ولا يستوجب الجواب
باللسان وان كان في المقام الثاني فجوابه بعد الجواب
المذكور مثل ما في الشق السابق من دون تفاوت
وعلى الثاني فان كان كلامه في المقام الاول فالكلام معه
كالكلام مع سابقه وان كان في المقام الثاني فان
كان غرضه نفي عقلية الحسن والقبح بناء على ما ورد في الشرع الزاما
علينا فجوابه ايضا مثل سوابقه كما لا يخفى وان كان غرضه نفي
الشرع معاذ الله بناء على قاعدة عقلية الحسن والقبح الزاما
ايضا فنقول في جوابه مثل ما قلناه آنفا في قولنا وان كان
في المقام الثاني فلا بد في التمسك الى آخر ما في هذا المقام فان قلت
ما فايدة العقاب والذم قلت ايها القايل في اي قبيل انت
لا يصدر الا بالوجوب صح ام الذين يقولون بالحسن والقبح العقليين وكون الفعل واللزوم
المتميزين وغرضك تحقيق المراد الالزام والجدال اولا فان كنت

منهم

منهم فنقول اولا لا يلزم ان يكون كل فعل حسن له فايدة بل يجوز ان يكون فعل
حسنا في نفسه فانه يجوز ان يكون ذم المسيء وعقابه حسنا في نفسه
وان لم يكن له فايدة وثانيا ان فعل القبيح ان كان في قبيل الظلم على الغير
ففايدة الذم والعقاب على ظاهره لانتصاف المظلوم وتشفي
خاطره وان كان غيره فلعل فايدته في الآجل اصلاح المعاقب وردعه
وزجره عن القبيح ثانيا لان ما قلنا ان ذات الفاعل يوجب الفعل
ليس معناه انه لا يمكن ان ينفك عنها ذلك الايجاب بل يجوز
ان يرتفع عنه ذلك الايجاب بسبب التنبيهات والتهديدات والمواعظ
والنصايح والتوبيخات في الترهيبات والترغيبات والحدود
والعقوبات وليس جواز هذا الانفكاك بقادح في شيء مما ذكرنا
وقررنا سابقا واما في الآجل فان كان المعاقب ممن يخلص
عن العقاب آخرا فلعله اذ يجوز ان لا يكون بدون الاصلاح
قابلا لدخول الجنة ولا لايقا بها وان لم يخلص عنه فلعل من يشكل
وان لم يكن منهم فان كنت من القايلين بالحسن والقبح لكن تقول
بثبوت الاختيار بالوجوب واللزوم وغرضك الالزام فاما
ان تعترف بالشرع اولا فان تعترف بالشرع فنقول بعد طي
ما ذكر ان الزامك علينا لا وجه له لانه وارد عليك ايضا لا فرق
اصلا وان لم تعترف به فان كان كلامك في العذاب الغير الالام
فانت ايضا متبلي به فبأي شيء يلزم علينا وان كان في العذاب
الدايم صح

او نحوه مما دل على ابطال الشرع هذه القاعدة فجوابه قد ظهر مما قررناه وان لم يكن من القائلين بالحسن والقبح العقليين في ما من جملة المعترفين بالشرع اولا وعلى الاول فنقول غرضك تحقيق ابطال تلك القاعدة فعند الاغماض عما ذكرنا نقول ان تلك القاعدة ضرورية عقلية لا تصغي الى الشبهة فيها كما اسمعناك غير مرة وعلى الثاني فان كان الكلام في العذاب الغير الدائم كان المقصود حاشا منه ابطال الشرع فالجواب ما قررناه من الكلام اولى بعد الاغماض عنه ان بعد ثبوته بالادلة القطعية وحكم الضرورة بالحسن والقبح العقليين وصحة استحقاق الذم والعقاب في المدح والثواب الشبهة عليه في مقابلة الضرورة فلا تسمع وكذا ان كان المقصود ابطال تلك القاعدة وان كان الكلام في العذاب الدائم فالغرض كان ابطال القاعدة بناء على ما ثبت في الشرع الا ما كان بالجواب مثل ما مر بعينه وان كان عكس ذلك فما قبل الاغماض فهو باق بعينه واما ما بعده فيمكن اجراء نظير ما سبق فيه ايضا لكن فيه النفي الذي اخرنا اليه سابقا مع ما فيه فافهم فان قلت على ما قررت ان الذوات انما هو في وجوب الفعل والمدح والثواب والذم والعقاب في الحسن والمسيء والمزية للصالح على الطالح باعتبار التفاوت بين الذوات واختلافها بالاستعدادات في القابليات فنقول اذن يلزم ان يكون التفاوتات التي لا عقول لها النفس باعتبار

لكنها لم يلزم

استحيا به للخيرات والشرور مستحقة للمدح والثواب والذم والعقاب مثلا يكون الحية والعقرب باعتبار استحقاقهما للايلام كي تستحقان للذم والعقاب وكذا يلزم ان يكون الانسان الذي يكون ذاته مستوجبة لفعل القبيح مستحقا للذم والعقاب وان لم يصدر منه القبيح او نقول ان الاستحقاق للمدح والذم والثواب والعقاب على ما ذكرت على الذات والتفاوت ما بينهما ولا دخل فيه للفعل ولصدور الفعل اصلا ومثل هذا لا يقول به من له ادنى عقل قلت ان قلت هذا او غرضك دفع اختلاط الاختيار مع الوجوب وانقطاع النفاق بينهما مع القول بالحسن والقبح العقليين والاختيار والفرق فجوابك اولا انه وارد عليك ايضا وتحقيقه اوقد علمت ان استحقاق الذم والعقاب والمدح والثواب على رايك يحدد ان يتفق صدور الفعل من الفاعل وكما يمكن صدوره ونقيضه وظاهر ان الفعل لا يخرج تفاوتا بين الانسان والحيوانات العجم اذ كما ان زيدا امثل اتفق ان تقتل عمروا وكان يمكن ان يتفق ان لا تقتل كذلك الحية اتفق ان قتله مع الامكان المذكور فالوجوب وعدم الوجوب لا يؤثران فيما نحن فيه اصلا الا يرى ان الحيوانات ايضا لا وجوب في افعالها على رايك مع انها لا تستحق المدح والذم والثواب والعقاب وثانيا ان العقل يحكم بديهة بان الشخص الذي يصدر منه الفعل الحسن باختياره وعلمه بانه حسن وكون ذاته بحيث يقتضي الفعل بما يعلمه حسنا هو فاضل خير مستحق للثناء والثواب وكذا الشخص الذي يصدر منه القبيح مع علمه بانه قبيح وكون ذاته بحيث يقتضي

ان يفعل ما يعلمه قبيحا مودودل شرير مستحق للذم والعقاب واما ما يصدر منه
الخير او الشر من دون علم وشعور فلا نحكم بتفضيله ولا ردّيته ولا مدح
ولا ثواب ولا ذم ولا عقاب ولا يلزم من الحكم بها في الاول
الحكم بها ايضا في الثاني اذ لا ضرورة تحكم عند العقل بذلك ولا دليل
عليها ايضا الا ترى انك تفرق بين العاقل وغير العاقل
من الحيوانات مع جواز صدور الفعل منهما لا صدوره عنهما جميعا
على دابك ومع حصول العلم لهما ايضا لكن العلم بالحسن والقبح الذي
هو العقل قد فرق بينهما فنحن ايضا نقول كما تقول وان كنت
تقول بالفرق بين القولين فعليه البيان انا من وراء المنع هذا ما يتعلق
بالايراد الاول واما الايراد الثاني فجوابه ايضا يعلم مما ذكر
اما النقض فظاهر واما الحل فيجوز ان يكون حكم العقل باستحقاق
المدح والذم والثواب والعقاب بعد ان يصدر الفعل فاما
قبله فلا وان كان الذات بحيث لو هيئت اسبابه لفعل
مع انه يمكن ان نقول ايضا انا لا نسلم ان المراد ان الخير لا يستحق المدح
والثواب وان لم يفعل الخير لما ورد في الشرع ان نية المؤمن خير من عمله
واما المراد الشرير الذي لم يصدر منه شر فاعل عدم عقابه باعتبار
العفو التي وردت في الشرع كثيرا واما عدمه باعتبار ثم انه واته
كانها ثابتة ولا يتوقف على فعله الشر ولا يبعد ايضا الفرق
بين المدح والثواب والذم والعقاب بان يقال المدح
ثابت للذات الخيرة وان لم يفعل خيرا لكن الثواب يتوقف

عليه

عليه وكذا الذم والعقاب ويجوز ايضا ان لا نفرق بين المدح والثواب
وتوقف ثبوتهما للذات مع الفعل ولا معه ولا نفرق بين الذم
والعقاب ونقول في الاول بثبوته للذات مطلقا وفي الثاني
بتوقفه على الفعل هذا كله مع القول بان غاية ما في الباب ان يكون
هذا شبهة على قاعدة التحسين اي الحسن والقبح العقليين لورود
على مذهبنا ومذهبك من غير اختصاص بنا كما علمت فلا تسمع في مقابلة
ضرورة حكم العقل بها فان قلت نقضتك نقض تلك القاعدة
من دون ان يكون لك حاجة في ثبوت الاختيار بالوجوب وعدم
فقد ظهر جوابك ايضا مما ذكرنا من الحل ومن انها شبهة في مقابلة الضرورة
فتدبر ثم لا يخفى ان ما وقع في احاديث اصحاب العصمة صلوات الله عليهم
بل كاد ان يكون متواترا من الفرق بين طينة المؤمن والكافر ودفع
ما خمرنا طينته وسوى تخصيصه وتطيينه
وانما اطنبنا في هذا المقام لانه من مزلة الاقدام
ومعترك الافهام الحكمي لئلا تزل فيه قدم
ولا يضل فيه فهم كثير من الانام
والله المستعان وعليه التكلان
تم تم تم

۹۰ گ

۸۶